théorie de la mort volontaire qui permet à l'individu le suicide, quand la machine est usée et que la poursuite de l'œuvre devient impossible [1]. C'est pour cette raison qu'Overbeck a pu déclarer « avoir souvent pensé que le suicide était la fin destinée à Nietzsche [2] ». En fait, Nietzsche ne s'est pas suicidé et, malgré des affirmations contraires, on sent dès 1880 son désir passionné de se remettre à écrire.

Une lueur dans cette nuit : en mai 1879, sa fatigue et sa dépression sont telles qu'il demande à démissionner de l'Université.

1. *VO*, § 185.
2. *In* G. Bianquis, *op. cit.*, p. 217.

CHAPITRE III

DE L'AURORE A LA FOLIE : 1880-1888

En janvier 1880, Nietzsche écrit au docteur Eiser : « Dans quelques semaines je compte aller plus au sud pour commencer mon existence d'*ambulant* (die Spazierengehn-Existenz). » En effet, après une halte d'un mois au bord du lac de Garde, il arrive en mars à Venise, où l'attend Peter Gast. Maintenant, sans point d'attache, il partagera son temps entre la Riviera italienne ou française en hiver, Venise au printemps et l'Engadine en été, avec un court séjour à Naumburg.

I. — Vers le Midi

Voyage vers le sud : ces deux termes n'ont pas un sens seulement géographique. En 1879, Nietzsche venait d'écrire : « Quiconque est tant soit peu parvenu à affranchir sa raison ne peut que se sentir voyageur sur la terre [1]. » Nous : les sans-patrie. Il y a cependant une direction au voyage : le sud. Nietzsche rompt ici physiquement avec le nord, avec l'Allemagne, avec les terres continentales et se tourne à la fois vers midi, vers le Midi et vers la Méditerranée. Évoquant Venise dans *Ecce homo*, Nietzsche dira : « Je sais le bonheur de ne pouvoir songer au Midi sans un frisson de terreur [2] » : de terreur délicieuse, débarrassée des monstres germaniques, plus profondément débarrassée aussi des *oppositions*, au point que la vie dans le Sud rénovera une sympathie pour le nord même, comme *Par-delà le bien et le mal* l'exprimera des bons Européens, ces Méditerranéens nés, qui dans le Nord savent aimer le Sud et dans le Sud aimer le Nord. Méditerranéens : *Mittelländler* — les gens du milieu, du centre, mais un milieu mobile, un centre qui n'absorbe pas les différences, les reconnaît au contraire, à la manière des Français, dont le même passage écrira qu'ils opèrent une synthèse assez

1. Cf. G. Bianquis, *Nietzsche*, Rieder, p. 27.
2. *EH*, Pourquoi j'en sais si long, § 7.

réussie du nord et du sud, grâce à laquelle ils comprennent et expérimentent tant de choses [1]. Ce point est fondamental, car, si Nietzsche allant en Italie cherche clarté, chaleur, sécheresse, légèreté, alacrité, sous ces aspects il cherche d'abord le consentement, l'assentiment à la vie sans fin diversifiée. Nietzsche le dira mieux plus tard, mais dès son arrivée il le sent. A Venise, à Gênes, il retrouve le goût de vivre — ou plutôt il le trouve pour la première fois *autrement*. Venise fut pour Nietzsche le lieu de sa convalescence, de sa naissance : « Non du tout une ville d'art, une ville de beauté et, comme pour tant d'autres, un bel exercice de littérature peinturluré de couchers de soleil... Pour le Nietzsche échappé de son bagne pédagogique, Venise n'est que la cité du silence et de la libre méditation : La ville aux cent profondes solitudes [2]. Pour lui, pas d'églises, pas de Tiepolo, de Tintoret, de doges, de pont des Soupirs, ni petits érotismes stendhaliens, ni tire-laine, ni carnaval : il n'entre jamais dans un musée, ce conservatoire de rêves défunts et d'ambitions épuisées. Il ne goûte que la vie [3]. » De ce goût de la vie, *Aurore* donnera un exemple trivial, et significatif : tandis que dans le Tyrol on se fait estamper par des marchands coquins, dont la figure maussade suscite au surplus l'inimitié, à Venise aussi on se fait berner, mais les fripons y sont si drôles qu'on est tout disposé aux amabilités et au rire avec eux [4].

II. — L'AURORE ET LA MER

Pour la première fois de sa vie Nietzsche *regarde* l'aube. Et c'est à Venise que, devenu philosophe d'avant-midi, il commence la rédaction d'*Aurore*, intitulé d'abord Ombra di Venezia, et qui porte en épigraphe ces mots du Rig-Véda : « Il y a tant d'aurores qui n'ont pas encore lui. » Mais ne confondons pas le goût nietzschéen de la vie, même à Venise, avec de l'euphorie. Ce goût ne se sépare pas de la souffrance, l'aube qui luit émerge des ténèbres profondes et la certitude aiguise le soupçon : « Je creuse avec ardeur dans les galeries de ma mine morale [5] et je me fais parfois l'effet d'un être très souterrain; il me semble maintenant que j'ai trouvé le fil directeur et l'issue, mais une telle idée demande à être mille fois acceptée et mille fois rejetée [6]. » Et de la musique

1. *PBM*, § 254.
2. In *Aurore*.
3. G. de PourtalÈs, *Nietzsche en Italie*, Grasset, pp. 44-45.
4. *Aurore*, § 388.
5. Le livre *Aurore;* dans la préface de 1886, Nietzsche parle encore de son travail de taupe.
6. Lettre à Peter Gast du 18 juillet 1880.

même Nietzsche écrira dans *Aurore :* « Ce n'est que dans la nuit et la demi-obscurité des sombres forêts et des cavernes que l'oreille, organe de la crainte, a pu se développer aussi abondamment, grâce à la façon de vivre de l'époque craintive — la plus longue époque que l'humanité ait connue : lorsqu'il fait clair, l'oreille est beaucoup moins nécessaire. De là, le caractère de la musique, art de la nuit et de la demi-obscurité [1]. » A Venise, Nietzsche n'apprécie plus que Chopin.

Une autre image, sous-marine, évoque dans *Ecce homo* la genèse d'*Aurore*. Commencé à Venise, le livre est achevé à Gênes. Et c'est à Gênes que Nietzsche a, pour la première fois aussi, pris conscience de la *mer :* « Aurore s'étend aux rayons du soleil, rond, heureux et pareil à un animal marin qui se réchauffe au soleil [2]. » Cet animal marin, ajoute Nietzsche, « c'était moi-même : il n'est presque pas une phrase de l'ouvrage qui n'ait été pensée et capturée dans le méli-mélo chaotique des rochers qui avoisinent Gênes, en cet endroit où je vivais seul, en confidences avec la mer ». Nous n'avons pas à forcer l'image pour la comprendre; elle a diverses significations liées. Elle énonce d'abord, en référence à l'élément primordial, cette vraie *naissance*, cette venue au jour, à laquelle Nietzsche aspire de tout son être, depuis surtout *Humain, trop humain*, et dont la préface de 1886 à *Aurore* parlera de nouveau : « Ne semble-t-il pas que cet homme veuille avoir peut-être une longue obscurité pour lui, des choses qui lui soient propres, des choses incompréhensibles, cachées, énigmatiques, parce qu'il sait ce qu'il aura en retour : son matin à lui, sa propre rédemption, sa propre aurore? Certainement, il reviendra : ne lui demandez pas ce qu'il veut là, en bas, il finira bien par vous le dire lui-même, ce Trophonios [3], cet homme d'apparence souterraine, dès qu'il sera redevenu homme [4]. » Mais naissance au sortir de la mer, après *liquéfaction* de certaines duretés : *Aurore* conserve un style contraint, pourtant parfois on y détecte des finesses, des souplesses, des sourires inconnus jusqu'alors : « Pour peu qu'on ait le flair subtil on percevra en lui de tout autres parfums, des senteurs plus aimables [5] »; et, si Nietzsche, qui se méfiait des courbes trop molles de l'U, fait maintenant le dos rond sur la plage, c'est qu'après l'écartèlement de l'X il peut maintenant — et provisoirement — se détendre. Sans cesser d'interroger. Et d'interroger de plus en plus du côté

1. *Aurore*, § 250.
2. *EH, Aurore*, § 1.
3. Le constructeur du temple de Delphes avait été enterré dans un antre d'où sortaient des oracles.
4. Préface à *Aurore*, § 1.
5. *EH, Aurore*, § 1.

du *silence*. La mer est aussi cette leçon : « Voici la mer... Les cloches sonnent encore l'Ave Maria — ce bruit funèbre et insensé, au carrefour du jour et de la nuit. Mais attendez un moment. Maintenant tout se tait. La mer s'étend pâle et brillante, elle ne peut pas parler. Le ciel joue, avec des couleurs rouges, jaunes et vertes, son éternel *muet* jeu du soir, il ne peut pas parler. Cet énorme mutisme qui nous surprend soudain, comme il est beau et cruel à dilater l'âme...! Voici que le silence grandit encore et mon cœur se gonfle derechef; il s'effraie d'une nouvelle vérité, lui aussi ne peut pas parler... O mer, ô soir, vous êtes des maîtres silencieux! Vous apprenez à l'homme à cesser d'être homme [1]! » C'est devant la mer en Italie que Nietzsche a appris davantage, dans le grand silence *(im grossen Schweigen)*, à entendre s'évanouir les sons, même très doux, de la civilisation chrétienne, à se taire, à faire taire en lui l'homme (qui dans cette civilisation s'est cru le centre du monde). Silence souvent cruel, mais non point vide. Silence ambigu, malin et prometteur, tourné vers des horizons encore jamais vus à l'*infini* de la mer : « Déjà maintenant il est des instants où j'erre sur les collines de Gênes avec des espoirs et des regards pareils à ceux que du même endroit le bienheureux Colomb lança peut-être vers la mer et l'avenir [2]. » Et c'est devant la mer qu'il convient de lire la dernière page d'*Aurore*, témoin que ce livre n'était pour lui encore qu'un infime commencement : il n'y aura jamais de limite à la recherche de l'humanité : « Tous ces oiseaux hardis qui s'envolent vers des espaces lointains, toujours plus lointains, il viendra certainement un jour où ils ne pourront aller plus loin, où ils se percheront sur un mât ou sur quelque aride récif : heureux encore de trouver ce misérable asile! Mais qui aurait le droit de conclure qu'il n'y a plus devant eux une voie libre et sans fin, et qu'ils ont volé si loin qu'on peut voler? Pourtant tous nos grands initiateurs et tous nos précurseurs ont fini par s'arrêter, et quand la fatigue s'arrête elle ne prend pas les attitudes les plus nobles et les plus gracieuses : il en sera ainsi de toi et de moi. Mais qu'importe de toi et de moi! *D'autres oiseaux voleront plus loin*. Cette pensée, cette foi qui nous anime, prend son essor, elle rivalise avec eux, elle vole toujours plus loin, plus haut, elle s'élance tout droit dans l'air, au-dessus de notre tête et de l'impuissance de notre tête, et du haut du ciel elle voit dans les lointains de l'espace, elle voit des troupes d'oiseaux, bien plus puissants que nous, qui s'élanceront dans la direction où nous nous élancions, où tout n'est encore que mer, mer et encore mer. Où voulons-nous donc aller? Voulons-nous franchir

1. *Aurore*, § 423.
2. Lettre à Rohde du 24 mars 1881.

la mer? Où nous entraîne cette passion puissante, qui prime pour nous toute autre passion? Pourquoi ce vol éperdu dans cette direction, vers le point où jusqu'à présent déclinèrent et s'éteignirent tous les soleils? Peut-être dira-t-on aussi de nous un jour que, gouvernant toujours vers l'ouest, nous espérions atteindre une Inde inconnue, mais que c'était notre destinée d'échouer devant l'infini *(an der Unendlichkeit zu scheitern)*? Ou bien, mes frères, ou bien *(Oder, meine Brüder, oder)*? » Constatant dans *Ecce homo* qu'*Aurore* est le seul livre qui finisse par un ou bien [1], Nietzsche n'explique pas directement pourquoi. Mais devant cette fin qui est une ouverture vers un nouveau monde (symbolisé plusieurs fois sous le nom de Colomb) il faut se garder de voir dans ces *ou bien* une alternative. A ceux qui au départ de la grande exploration doutent déjà de sa réussite Nietzsche répond que *ce* navire peut un jour « échouer », mais de ce lieu un autre navire pourra lever l'ancre. Échouage n'est pas échec. Pour saisir ce moment de l'œuvre nietzschéenne, il faut percevoir, sous sa forme encore contenue, le formidable espoir qui la travaille alors. *Aurore* à peine sous presse, voilà de nouveau Nietzsche poussé « en avant, sans regards ni de côté ni en arrière [1] ».

III. — Le livre « Aurore »

Aurore — qui porte en sous-titre Réflexions sur les préjugés moraux — marque, dira plus tard Nietzsche, le début de sa campagne contre la morale. En fait cette campagne était déjà commencée ou préparée par ses écrits antérieurs, par *Humain, trop humain* ou par le court essai intitulé *De la vérité et du mensonge au sens extra-moral*. Mais ici, d'une part, Nietzsche insiste sur l'aspect *organisé* de la lutte qu'il va mener : il faudra plus d'une bataille pour débusquer et mettre en déroute les mauvais chefs du troupeau, « confié jusqu'ici aux pires mains et qui n'a cessé d'être gouverné par des déshérités rancuniers et perfides, les « saints » — comme on dit —, ces calomniateurs qui diffament et déshonorent la race humaine [2] ». D'autre part, qu'il s'agisse de la science, de la politique, de l'éducation ou du christianisme, c'est plus directement aux comportements moraux — c'est-à-dire à la source — de ces activités que Nietzsche s'attaque. C'est ainsi que, si le concept de bonne conscience *(das gute Gewissen)* apparaît avec son sens péjoratif dans *Humain, trop humain* [3],

1. *EH, Aurore*, § 1.
2. Carte postale à Rohde du 18 mars 1881.
3. *HTH*, § 228.

celui de mauvaise conscience — exprimé par *das böse Gewissen* et non encore par *das schlechte Gewissen* — prend dès *Aurore* sa valeur technique [1]. Conjointement, cette destruction de l'ancien monde s'opère avec plus de finesse et surtout procède d'une activité plus consciemment affirmative et approbatrice. D'un ton très différent de la polémique contre David Strauss par exemple, l'art de la critique ici n'est plus, en dépit des images, un art militaire (« ni gros obus ni petit calibre »), mais quasi un art d'entomologiste : « il sait fixer des choses légères et silencieuses, des minutes fugitives que j'appelle divins lézards; je les fixe, non pas avec la cruauté de ce jeune Grec qui embrochait sans façon ces pauvres bestioles, mais tout de même avec une pointe aiguë, celle de ma plume [2] ». Bref, dans ce livre, dont Nietzsche écrira plus tard qu'il est un livre qui dit oui *(jasagende)*, il y a davantage d'amour et de tendresse *(Liebe und Zärtlichkeit* [3].*)* A la charité chrétienne, toujours pleine d'arrière-pensées, Nietzsche oppose déjà sa conception de la *Selbstsucht* (recherche de soi), mais voyez laquelle : « Comme il me répugne d'*imposer* à un autre mes propres pensées! Je veux me réjouir de chaque pensée qui me vient, de chaque retour secret qui s'opère en moi, où les idées des autres se font valoir contre les miennes propres. Mais de temps en temps survient une fête plus grande encore, lorsqu'il est permis de *répandre* son bien spirituel, semblable au confesseur assis dans un coin, avide de voir arriver quelqu'un qui ait *besoin* de consolation, qui parle de la misère de ses pensées, afin de lui remplir à nouveau le cœur et la main et d'*alléger* son âme inquiète. Non seulement le confesseur ne veut point en avoir de gloire : il voudrait aussi échapper à la reconnaissance, car elle est indiscrète et sans pudeur devant la solitude et le silence. Mais vivre sans nom ou doucement raillé, armé d'un cerveau sans fièvre, d'une poignée de connaissances, et d'une poche pleine d'expériences, être en quelque sorte un médecin des pauvres d'esprit et aider l'un ou l'autre, quand sa tête est troublée par des *opinions*, sans qu'il s'aperçoive au juste qui l'a aidé. Ne point vouloir garder raison devant lui et célébrer une victoire, mais lui parler de façon à ce que, après une petite indication imperceptible ou une objection, il trouve de lui-même ce qui est vrai et qu'il s'en aille fièrement à cause de cela. Être comme une auberge médiocre qui ne repousse personne dans le besoin, mais qu'on oublie après coup et dont on se moque. N'avoir l'avantage en rien, ni la nourriture meilleure, ni l'air plus pur, ni l'esprit plus joyeux, mais toujours donner, rendre

1. *Aurore*, § 76.
2. *EH, Aurore*, § 1.
3. *Ibid.*

(abgeben, zurückgeben), communiquer *(mitteilen)*, devenir plus pauvre. Savoir être en bas *(niedrig)* et accessible à beaucoup et n'être humiliant pour personne. Prendre sur soi beaucoup d'injustice et avoir rampé comme des vers à travers toute espèce d'erreurs, pour pouvoir pénétrer, sur des chemins secrets, auprès de beaucoup d'âmes cachées. Toujours dans une façon d'amour et toujours dans une recherche et jouissance de soi. En possession d'une maîtrise et en même temps caché et renonçant *(entsagend)*. Sans cesse couché au soleil et à la douceur de l'aménité, et en même temps conscient que l'accès vers la hauteur est à proximité. Voilà qui serait une vie, une raison de vivre longtemps [1]! » La compréhension profonde et détaillée de ces lignes n'est pas ici possible. Elles annoncent cette théorie et cette expérience du rapport à l'autre fondé sur une maîtrise qui donne sans retour, que le Zarathoustra bientôt approfondira. *Peut-être* à travers certains vocables y découvre-t-on aussi un certain accent de la tradition chrétienne qu'on n'entendra plus de la même manière. Il est singulier que, dans un ouvrage à propos duquel *Ecce homo* suggérera qu'il démasquait déjà la figure du prêtre, Nietzsche, le protestant passé maintenant au-delà du christianisme, compare positivement son idéal à celui du confesseur *(der Beichtvater)*, ce médecin qui ne demande rien pour soi, qu'on oublie après coup et dont on se moque [2].

C'est devant un tel texte qu'on devine la très profonde métamorphose accentuée par la terrible crise de 1879. Dans des inédits du temps d'*Aurore*, Nietzsche dit qu'il a écrit de tout son corps et de toute sa vie : « Mes vérités sont des vérités sanglantes [3]. » Cette métamorphose cependant lui échappe en partie : après lecture des quatre premiers livres conçus comme un ensemble, Nietzsche se rend compte qu'il a encore trop bridé sentiments et pensées, et il en ajoute un cinquième, où le ton semble en effet parfois plus libre et personnel [4] : « Lis spécialement le cinquième livre, écrit-il à sa sœur, où beaucoup de choses sont écrites entre les lignes. » Du reste il ne sait pas trop où il va, sûr de son désir,

1. *Aurore*, § 449. Souligné par Nietzsche.
2. Dans *EH, Aurore*, § 2, Nietzsche parle en effet du « prêtre qui veut la dégénérescence de l'ensemble, la décrépitude de l'humanité ». — C'est d'ailleurs à l'époque d'*Aurore* que Nietzsche écrivait encore à Overbeck ces lignes importantes : « Jamais en mon cœur je ne me suis bassement comporté envers le christianisme et depuis mon enfance je me suis donné bien du mal pour partager son idéal, mais toujours avec le résultat final que c'était une pure impossibilité » (23 juin 1881).
3. *Nietzsche's Werke*, éd. cit., t. XI, vol. 2, p. 382 : « Alle die Wahrheiten sind für mich blutige Wahrheiten. »
4. L'aphorisme 449 et évidemment l'aphorisme 575 appartiennent à ce cinquième livre.

mais sûr aussi que sa réalisation dépend de certains hasards : « A quoi tout tend encore en moi je ne puis le dire en un mot, et, même *si* je connaissais ce mot, je ne le dirais pas : cela tient à des circonstances favorables et très problématiques [1]. »

IV. — Attente et solitude

Pourtant ce *mot* — décisif, non définitif — Nietzsche va bientôt l'entendre. En mars 1881, toujours mal en point, il écrit à Rohde qu'il aurait besoin d'une transfusion de sang, non du sang d'agneau, mais de lion, sans quoi il va bientôt être réduit à boire son propre sang [2] : images fondamentales. A la passivité relative de l'agneau devant les premières découvertes a succédé la saine agressivité du lion déchirant en lambeaux la substance des illusions. Toutefois, quand vers la fin de cet hiver 1880-1881, Nietzsche réclame à nouveau du sang de lion, en fait c'est à un autre sang qu'il aspire.

Durant tous ces mois, il mène une vie pauvre, ascétique, pareille, dit-il, à la vie du menu peuple. Il étonne le voisinage par sa douceur, sa patience et, à son amusement, on le surnomme *il piccolo santo*. C'est dans ce climat spirituel qu'en juin il quitte l'Italie pour Sils-Maria dans l'Engadine, où il prépare un nouvel ouvrage et découvre Spinoza : « Avoir eu *maintenant* envie de le lire, voilà de l'instinct. D'abord, la tendance générale de sa philosophie est la même que la mienne : faire de la *connaissance* la plus puissante des *passions*. Et je me retrouve aussi en cinq points essentiels de sa doctrine; ce penseur extraordinaire, le plus solitaire de tous, m'est aussi le plus apparenté en ces points précisément : il nie le libre arbitre, la finalité, l'ordre moral du monde, l'altruisme, le mal. Bien que les divergences entre nous demeurent énormes, elles proviennent plutôt de la différence des temps, de l'état de la science et de la culture de l'esprit. En résumé, ma solitude qui, semblable à l'air des sommets très élevés, m'empêchait parfois de respirer et me faisait affluer le sang à la tête, est au moins devenue une *solitude à deux* (eine Zweisamkeit) [3]. » L'analyse des rapports entre le nietzschéisme et le spinozisme est, comme toute analyse de ce type, ici prématurée. Mais pour la compréhension génétique de l'œuvre nietzschéenne deux points de cette lettre sont importants. Le fait que Nietzsche mette en relief l'attitude fondamentale du spinozisme : faire de la connaissance la plus puissante des passions. Et le

1. Lettre à sa sœur de la mi-juillet 1881.
2. Lettre à Rohde du 24 mars 1881.
3. Lettre à Overbeck du 30 juillet 1881.

fait que, malgré de profondes divergences, il se sente d'accord avec Spinoza. Le premier fait laisse deviner dans quelle attente non irrationnelle se tient Nietzsche à la veille d'une expérience où dans une extase va se réaliser en lui la libération de la passion comme connaissance, de la connaissance comme passion. Le second fait rappelle combien Nietzsche souffre d'être seul et désire une rencontre; pour la première fois depuis la rupture avec Wagner et Schopenhauer il éprouve un sentiment de communion avec un être humain, au moins par le truchement d'une œuvre : Spinoza, qu'il critiquera dans ses propres ouvrages, reste pour lui un « pair » par son impitoyable refus de l'anthropocentrisme. Pourtant cette rencontre ne saurait contenter Nietzsche, étant précisément la rencontre d'un « homme » encore. La Zweisamkeit n'est pas encore ici une solitude à *deux*.

J'étais assis là dans l'attente, dans l'attente — pourtant de rien,
Par-delà le bien et le mal, tantôt de lumière

Jouissant, tantôt d'ombre, rien que jeu,
Ou mer ou midi ou temps sans but —

Alors soudain, amie, un devint deux —
Et Zarathoustra passa devant moi.

V. — La révélation

1. *La vision de Sils-Maria*

Un devint deux (Eins zu Zwei) : c'est en effet avec la manifestation de Zarathoustra, ou plus exactement de ce qu'annonce Zarathoustra, que Nietzsche, comme l'exprimera un peu plus tard ce chant du prince Vogelfrei intitulé Sils-Maria, cessa d'être seul et au milieu de sa solitude commença à vivre consciemment en « présence ». Plus tard encore, Nietzsche a essayé — dans *Ecce homo* — de décrire l'atmosphère des semaines qui précédèrent la terrible et béatifiante vision : « Symptôme précurseur de l'événement : une transformation de mes goûts, subite, profonde et décisive [1]. » Nietzsche insiste en particulier sur cette transformation dans le domaine musical : nous l'avons indiquée nous-même. Comme nous avons souligné la métamorphose générale durant l'hiver gênois de 1880-1881 : une sérénité où bouillonnent de puissants courants. Puis survint le Hasard : « Je raconterai maintenant l'histoire de Zarathoustra. L'idée fondamentale de l'œuvre, le retour éternel — la plus haute formule d'approbation jamais

1. *EH, APZ*, § 1.

atteinte —, date du mois d'août 1881; elle a été jetée sur une feuille avec cette inscription : A 6 000 pieds par-delà l'homme et le temps *(jenseits von Mensch und Zeit)*. Je marchais ce jour-là par les bois au bord du lac de Silva-plana; non loin de Surlej je fis halte au pied d'un gigantesque roc dressé en forme de pyramide. Ce fut alors que l'idée me vint. » Ce court procès-verbal suffit à dire l'importance de l'événement : la plus haute formule d'approbation jamais atteinte. Toutefois ici manque le contenu : ce oui n'a de sens que parce qu'il est prononcé à l'ombre de quelqu'un, dans un mouvement extatique qui arrache Nietzsche à lui-même. En ce sens-là aussi : *Eins zu zwei*. L'événement d'août 1881 a coupé sa vie en deux.

2. *L'idée d'inspiration*

De l'exaltation de Nietzsche en ces premiers jours d'août 1881, un écho s'est prolongé dans une lettre à Peter Gast du 14 août, dans laquelle il dit avoir vu monter à son horizon des *pensées* telles qu'il n'en avait jamais eues, des pensées dangereuses, qui peuvent même faire sauter la machine : « L'intensité de mes sentiments me fait frémir et rire : voilà plusieurs fois déjà que je n'ai pu quitter la chambre pour la ridicule raison que mes yeux étaient enflammés — par quoi? Chaque fois la veille j'avais trop pleuré au cours de mes promenades, et non des larmes sentimentales, mais des *larmes de joie;* en même temps je chantais et disais des folies, remplies d'une nouvelle vision qui me fait précéder tous les hommes. » Nietzsche est conscient de ces excès — nécessaires — et dans la même lettre il déclare se forcer au calme. Car l'idée qu'il marche devant les autres n'a rien à voir avec la vanité; elle le ramène à ce que, selon la formule de son enfance, il appelle quatre jours plus tard, dans une lettre à sa sœur, son unique nécessaire : sa tâche. Quant à l'opinion selon laquelle il faut sans doute « être allemand et philosophe pour jouir avec une telle intensité d'un spasme aussi abstrait [1] », il vaut mieux — avec Nietzsche — en rire aux éclats [2]. Nietzsche savait que le positivisme de la fin du XIX[e] siècle n'accepterait pas « ce que les écrivains des époques vigoureuses nommaient l'*inspiration* » (Inspiration) [3]; dans *Ecce homo*, cependant, à propos de son expérience de Silvaplana il a tenté de la décrire : « Pour peu que nous soyons restés superstitieux *(Aberglauben)*, nous ne saurions nous défendre de la *représentation* que nous ne sommes

1. G. de POURTALÈS, *Nietzsche en Italie*, p. 78.
2. Ce même auteur, ami de Valéry, parle dans sa Préface de « la logique absurde, mais tenace, du cœur » chez Nietzsche.
3. *EH, APZ*, § 3.

que l'incarnation, le porte-voix, le medium de puissances supérieures. L'idée de *révélation* (Offenbarung), au sens où *soudain* une chose se fait *visible* [1], audible, avec une *certitude* et une précision *inexprimables*, secouant et bouleversant l'individu au plus profond *(im Tiefsten)*, cette idée correspond simplement à un fait. On entend, on ne cherche pas; on prend, on ne demande pas qui donne; une pensée fulgure comme un éclair, avec nécessité, sans hésitation; jamais je n'ai eu le choix. C'est un ravissement grâce auquel une tension inouïe se soulage parfois en un torrent de larmes; une marche involontaire qui se presse ou se ralentit; un hors-de-soi incomplet avec la conscience très distincte de mille frissons délicats jusqu'aux orteils; un abîme de bonheur, où l'horreur et l'extrême souffrance n'apparaissent pas comme le *contraire*, mais comme une couleur normale, exigée, *nécessaire* [2] à l'intérieur d'un océan de lumière; un instinct de relations rythmées qui embrassent de vastes espaces de formes, car l'*amplitude* [3] du rythme dont on a besoin donne presque la mesure pour la puissance de l'inspiration, une sorte d'étalement correspondant à sa passion et à sa tension. Tout se passe au plus haut degré de manière *involontaire*, mais comme dans une tempête de liberté, d'inconditionné, de puissance, de divinité. C'est dans le cas de l'image, de la comparaison, que le caractère involontaire de l'inspiration est le plus remarquable; on ne sait plus ce qui est image, comparaison : tout se présente comme l'expression la plus proche, la plus juste, la plus simple... Telle est mon expérience de l'inspiration [4]. » En évoquant au départ de ce texte la superstition, Nietzsche ne veut pas dire que l'événement de Silvaplana est du même type. Superstition *(Aberglaube)* n'a d'ailleurs pas ici un sens dépréciatif [5] : il renvoie à la mentalité primitive de la magie et du charme [6], où les individus vivaient en effet dans le sentiment de puissances supérieures. Mais dans l'inspiration selon Nietzsche il ne s'agit plus de telles puissances imaginaires mais, au-delà du rationalisme imbécile et de la peur sacrée, d'une « présence ». Ce texte dit aussi bien « présence » de quelque chose *(etwas)* ou de quelqu'un *(wer)*. Cette « présence » déborde du tout au bout l'individu : elle s'empare de lui, alors qu'il n'y est pour rien (« on ne cherche pas, on ne demande pas, je n'ai jamais eu le choix »). Il ne s'agit pas là de phénomène magique, ôtant sa liberté à l'homme. Exactement le contraire : d'abord en ce temps-

1. Souligné par Nietzsche.
2. *Id.*
3. *Id.*
4. *Op. cit.*, § 3.
5. Dans *GS*, § 23 le mot sera pris dans un sens un peu différent.
6. Cf. *HTH*, § 111.

là, Nietzsche se tenait en attente, attente de rien, ce qui est précisément attente d'un tel *événement* dont la nature est d'être au-delà de toute figure particulière :

Hier sass ich, wartend — doch auf Nichts.

Avec cette manifestation s'opère donc une prodigieuse libération, exprimée notamment par le rapprochement de deux termes qui, en apparence opposés, vont ensemble, *Unfreiwillig* et *Freiheits-Gefühl*. C'est parce qu'on perd son libre arbitre qu'on entre en liberté, non parce qu'on se laisse aller à l'arbitraire, mais parce qu'on désire la « présence » — et elle seule, pour la simple raison qu'en dehors d'elle il n'*est* rien —, parce qu'on est prêt à la reconnaître n'importe où et n'importe quand elle se présente (ce qui ne signifie pas qu'elle se présente n'importe comment). La chose qui se donne à voir ou le quelqu'un qui donne sont libres et c'est pourquoi, n'ayant sur eux aucun pouvoir, on est soi-même libéré : « Tout se passe au plus haut degré de manière involontaire, mais comme dans une tempête de liberté, d'inconditionné, de puissance, de divinité. » Plus tard nous comprendrons, selon un autre vocabulaire, que cet *involontaire* est constitutif de la *volonté* de puissance. L'expérience de l'altérité est dans le phénomène de l'inspiration une expérience bouleversante : elle arrache l'individu à ses anciennes habitudes et perspectives; elle le crée à la fois au plus profond de soi et dans son intégralité. Comme l'a dit ailleurs Nietzsche, elle n'est pas d'ordre sentimental, bien qu'elle envahisse le sentiment; elle n'est pas non plus d'ordre intellectuel, bien qu'elle refonde l'intelligence. C'est pourquoi, alors qu'elle secoue le corps jusqu'à la pointe des pieds, elle s'offre dans une évidence aveuglante : impossible de douter et toute réflexion à ce propos semblerait saugrenue : « Une certitude et une précision inexprimables. » Il faut aussi noter comment pour Nietzsche les aspects de cette révélation ne sont pas des aspects *contraires*, mais des aspects *différents* d'un même horizon. Ainsi l'extrême souffrance *(das Schmerzlichste)* ne s'oppose pas à la béatitude, elle en est une *couleur*, la pourpre sanglante qui fait ressortir une certaine transparence de la lumière. Ainsi le langage ne s'oppose pas à ce qu'il indique, non qu'il se confonde avec les choses, mais il les laisse parler, comme l'expriment ces vers du *Zarathoustra* cités au même passage d'*Ecce homo* : « Toutes les choses viennent alors pour flatter ton discours et pour te caresser : car elles veulent que tu les portes. Chaque symbole t'offre son aile pour t'enlever vers chaque vérité. Tous les trésors du verbe s'ouvrent d'eux-mêmes pour toi; tout être veut devenir verbe et tout devenir veut apprendre de toi à parler. » Libération du langage, qui ici commence seulement.

VI. — L'obsession de la tâche

En effet, le choc éprouvé au lac de Silvaplana demandera un certain temps avant d'étaler ses ondes : ce n'est que dix-huit mois plus tard que Nietzsche composera le premier livre du *Zarathoustra*, cet ouvrage où sera élaborée l'idée centrale de l'éternel retour. Et pourtant après cette révélation Nietzsche se sent pressé par le temps : « Je n'ai plus de temps à perdre, j'en ai déjà trop perdu [1]. » Déjà *Aurore*, dans l'éclat de la vision de Surlej, ne lui apparaît plus que comme « un commencement de ses commencements » [2] : « Je suis au point culminant de ma vie, *c'est-à-dire* de mes tâches et je dois, si j'en ai la possibilité, vouer justement à ces tâches les quatre prochaines années sans être dérangé par aucune raison d'ordre matériel et ne plus penser à rien d'autre [3]. » Pour la même raison, il voudrait acquérir une machine à écrire. Signes réalistes du bouillonnement des mois qui suivirent la révélation d'août 1881. Ainsi encore dans une lettre à sa sœur du 20 novembre : « La pensée que ces maudites douleurs me volent tant de temps me pousse parfois au désespoir... Ici, à Gênes, je me sens fier et heureux, tout à fait prince Doria [4] — ou Colomb? De même qu'en Engadine je chemine sur les hauteurs de la jubilation, jetant vers l'avenir un regard que personne avant moi n'a osé jeter. Réussirai-je à accomplir ma grande *tâche?* Cela dépend de circonstances qui ne sont pas en moi mais dans la nature des choses. Crois-le : c'est en moi que se trouve aujourd'hui le point culminant de la pensée et de l'effort moral de l'Europe [5]. » Car, si Nietzsche a eu sa vie coupée en deux par le passage de l'Étranger, il pense aussi que ce passage doit couper en deux l'histoire de l'humanité :

Un enchanteur parut à l'heure fatidique,
L'ami de midi; non, ne demandez pas qui il est :
Il était midi quand un est devenu deux [6].

Il n'est pas indû de poser ici une question importante : pourquoi dans cette jubilation et cette nécessité dont il parle lui-même, Nietzsche n'a-t-il pas, sous une forme ou une autre, entre-

1. Lettre à sa sœur du 18 août 1881.
2. Lettre à Overbeck de septembre 1881.
3. *Ibid.*
4. Fameux amiral génois.
5. Lettre à sa sœur du 20 novembre 1881.
6. Poésie intitulée Du haut des cimes, en postlude à *Par-delà le bien et le mal.*

pris alors la rédaction d'une œuvre ayant pour sujet l'idée, centrale désormais, de l'éternel retour? Cette question doit être éclairée.

VII. — La découverte de Carmen

Notons d'abord qu'à cette époque la métamorphose du goût musical, commencée en Nietzsche avant la vision, se poursuit. Et sous un mode apparemment curieux : il découvre Bizet et Carmen [1], avec enthousiasme : « Hourra!... C'est, comme une nouvelle de Mérimée, spirituel, fort et poignant par endroits [2]. » « ... Une musique si forte, si passionnée, si gracieuse et si méridionale [3]. » Il ne faut pas trop s'étonner de ce goût. Ce que Nietzsche apprécie dans *Carmen*, c'est d'abord un climat : l'alliance entre la transparence et la passion, dont précisément Wagner manque. Jamais Nietzsche, piètre créateur en musique, n'a pu se passer de musique pour philosopher : elle est l'ambiance qui l'incite à penser, parce qu'il cherche à penser non pas *more geometrico* mais *more musicali*. En 1888, il dira de *Carmen* : « J'ai été entendre hier pour la vingtième fois — le croiriez-vous? — le chef-d'œuvre de Bizet. Mon attention s'est de nouveau laissée doucement captiver; une fois de plus, je ne me suis pas enfui. Cette victoire sur mon impatience me surprend. Comme une telle œuvre rend parfait! A son contact on devient soi-même un chef-d'œuvre. En effet, chaque fois que j'ai écouté *Carmen*, je me suis senti devenir plus philosophe, meilleur philosophe que je ne crois l'être d'habitude : si indulgent, si heureux, si hindou, si *rassis* [4]. » Et, bien entendu, à cette musique légère, souple, courtoise et sans le moindre faux-semblant Nietzsche oppose ici la musique de Wagner, qui le couvre de sueur comme sous l'effet du sirocco. Un seul mot peut caractériser la musique de Bizet : la *gaieté*. C'est sur cette gaieté qu'il met l'accent dans *Le Cas Wagner*. Mais Nietzsche découvre *Carmen* au moment justement où avec *Le Gai Savoir* il va faire entrer explicitement la gaieté dans son langage, une gaieté qui n'est française que parce qu'elle est méditerranéenne — *africaine* même, dira *Le Cas Wagner* : « J'envie Bizet d'avoir eu le courage de cette sensibilité qui, dans la musique cultivée d'Europe, n'avait pas trouvé son mode d'expression — cette sensibilité méridionale, bronzée, brûlée. Comme les après-midi ocrés de son bonheur nous font du bien! Cette musique nous ouvre une fenêtre : avons-nous jamais vu mer plus lisse? Et comme la danse mauresque nous réconforte! Comme dans sa mélancolie lascive notre avidité même connaît la satiété! C'est enfin l'amour, l'amour réintégré dans la nature. Non pas l'amour d'une vierge de bonne famille. Pas de Senta-sentimentalité! Mais l'amour comme fatum, comme fatalité, cynique, innocent, cruel : ce qu'il est dans la nature [1]. »

1. Le 27 novembre 1881.
2. Lettre à Gast du 28 novembre 1881. — Le rapprochement avec Mérimée est fait aussi dans *Le Cas Wagner*.
3. Lettre à sa sœur du 29 novembre 1881.
4. Souligné par Nietzsche. — *Le Cas Wagner*, § 1.

Le jugement de Nietzsche sur Bizet n'a donc pas varié en sept ans; il s'est seulement précisé, renforcé, comme entre *Le Gai Savoir* et *Le Cas Wagner* la gaieté a pris un ton à la fois plus mordant et plus détaché encore : dans la lettre à Gast du 28 novembre 1881, Nietzsche dira que la musique de Bizet lui sert de médecine, mais en 1888 qu'elle le rend *fécond*, seule preuve possible de sa bonté [2]. Il faut pourtant se garder de voir dans le jugement de Nietzsche sur Bizet seulement un jugement éthique, comme si une mauvaise musique pouvait avoir des effets bienfaisants. Une des dernières lettres de Nietzsche semblerait aller en ce sens : « Ne prenez pas au sérieux ce que je dis de Bizet : tel que je suis, Bizet n'entre mille fois pas en ligne de compte pour moi, mais comme antithèse ironique à Wagner c'est d'un effet très fort, car c'eût été une aberration du goût si j'avais commencé par exemple par faire l'éloge de Beethoven [3]. » Est-ce là une tardive rétractation? Pour répondre à cette interrogation, il faut tenir en mains certains éléments. D'abord Nietzsche ne s'est jamais conduit en aveugle devant la musique de Bizet : dans *Par-delà le bien et le mal* il ne la donne que pour un fragment du midi de la musique [4]; en marge de la partition de *Carmen*, à propos du duo entre Micaëla et Don José, il écrit : « Ce duo est d'un degré au-dessous de mon goût — trop sentimental, trop tannhäuserien. Du reste, la culture de la mère est française [5]. — Nous sentons cela autrement [6]. » Ensuite, comme le dit clairement le second post-scriptum au *Cas Wagner*, « si j'ai des mots durs envers le crétinisme de Bayreuth, ce n'est pas que je veuille pour autant célébrer quelque *autre* musicien que ce soit. D'autres musiciens n'entrent pas en ligne de compte à côté de Wagner » : d'autres musiciens contemporains, s'entend — et donc Bizet (si heureusement marginal pourtant en ce temps décadent). Si Nietzsche avait voulu

1. *Ibid.*, § 2. — Senta, l'héroïne du *Vaisseau fantôme*.
2. *Ibid.*, § 1.
3. Lettre à Carl Fuchs du 27 décembre 1888.
4. *PBM*, § 254.
5. Allusion au début du duo : « Parle-moi de ma mère. » Et française a ici un sens dépréciatif : non vraiment méridionale.
6. Cf. A. Schaeffner, *op. cit.*, pp. 179-180.

opposer à Wagner des musiciens de même ou de plus haute classe, c'est Beethoven, suggère-t-il, qu'il eût choisi, oubliant d'ailleurs qu'au début de son séjour en Italie Beethoven ne fit que passer dans son univers pour laisser alors la place à Chopin (encore que dans sa folie, en mars 1890, à Iéna c'est une sonate de Beethoven qu'il se jouera). Mais c'est cela. Rosset le dit très bien : « Nietzsche ne recherchait pas un plus grand musicien que Wagner, mais un antidote pour une maladie : pour dissoudre les sortilèges de l'art wagnérien, il lui fallait une musique diététique — gaie et méchante, comme il le dit lui-même — non la plus belle des musiques, sortilège supérieur contre un sortilège inférieur. » Une saine eau minérale, pour faire passer un repas trop plantureux? Plus exactement un bon digestif [1]. Ce qui veut dire que la musique de *Carmen* n'est pas de la mauvaise musique. Bizet, sans doute encore un masque, mais un masque sans grimace *(ohne Grimasse)* [2]. C'est ainsi, semble-t-il, qu'on doit comprendre la lettre à Carl Fuchs.

VIII. — Le Gai Savoir

Ce ne fut donc pas le *Zarathoustra* qui fut élaboré durant l'hiver de 1881-1882, mais un ouvrage encore dans le prolongement d'*Aurore : Le Gai Savoir*. De cet ouvrage la Préface de 1886 dira en effet qu'il « rappelle constamment l'hiver encore tout récent, comme la victoire remportée sur l'hiver » — cette victoire dont Nietzsche écrit aussi qu'elle vient, qu'elle doit venir, qu'elle est peut-être déjà venue. Formule qui indique l'hésitation et non pas le doute, l'hésitation d'un printemps dont on est certain qu'il s'épanouira mais sur lequel on sent passer encore le vent du dégel. Un temps d'avril : « Tout y est pétulance, inquiétude, contradiction, temps d'avril [3]. » Dans *Le Gai Savoir*, l'heure et la saison sont donc plus avancées : non plus l'aube mais la matinée, et le soleil est plus haut déjà, plus chaud, plus lumineux. Les quatre premiers livres eux-mêmes (le cinquième sera rédigé après le *Zarathoustra*) ne signifient peut-être pas encore les Saturnales de l'esprit, dont parle rétrospectivement la Préface, mais ils ont souvent une allure plus allègre, plus décidée : « Avoir des sens subtils et un goût raffiné; être habitué à tout ce que l'esprit a de plus exquis et d'excellent comme au mets convenable le plus naturel; jouir d'une âme forte, audacieuse, hardie; marcher dans la vie d'un pas ferme, l'œil calmé; être prêt

1. *Le Cas Wagner*, éd. Pauvert, p. 31.
2. *CW*, § 1.
3. *GS*, Préface, § 1.

à toute chose extrême comme à une fête, et plein du désir de mondes, de mers, d'hommes et de divinités inconnus; prêter l'oreille à toute *musique gaie* (heitere Musik), comme si elle signalait le voisinage d'hommes courageux, soldats ou navigateurs, qui dans la jouissance du bref instant de répit et de plaisir *(Lust)* qu'ils s'accordent, sont subjugués jusqu'aux larmes par la pourpre mélancolie du bonheur *(des Glücklichen)* : qui n'aimerait que ce fût là *son* bien, son état personnels [1]! » Non pas la joie — *die Freude* est presque un *hapax* dans le vocabulaire nietzschéen — mais la gaieté *(Gaya Scienza — die fröhliche Wissenschaft)*, le bonheur *(das Glück)*, le plaisir *(die Lust)*. Nietzsche se sent ici *lustig*, parfois loustic si l'on ramène ce mot à sa signification primitive, le comédien qui empêchait les soldats suisses de sombrer dans la nostalgie! *Die Freude* indique pour Nietzsche quelque chose de trop sérieux, de trop lourd. Et, certes, la gaieté du *Gai Savoir* aura à s'approfondir pour bondir plus haut; aussi bien ici Nietzsche continue de souligner qu'un pareil bonheur prend racine en de cruelles souffrances : « Avec ce bonheur dans l'âme on est aussi la créature la plus capable de souffrance qu'on puisse rencontrer sous le soleil! Et ce n'est qu'à ce prix que l'on acquiert le plus précieux coquillage qui, jusqu'à ce jour, ait été jeté sur le rivage par les vagues de l'existence. » Nietzsche se répète en effet le même lancinant leitmotiv, où se succèdent — cohabitent — lumière et nuit. A Gast, le 22 septembre 1881 : « Ce fut une période redoutable : la mort me regardait par-dessus l'épaule. » Au même, le 28 janvier 1882 : « Ce janvier est le plus beau de ma vie. » D'où le titre du quatrième livre : Sanctus Januarius — avec en épigraphe cette strophe, témoin des hautes tonalités de l'âme [2] par quoi le printemps naît déjà en hiver :

> Toi qui d'une lance de flamme
> Fends la glace de mon âme,
> Si bien que mugissante elle se rue
> Vers la mer de son suprême espoir,
> Plus saine toujours et plus limpide
> Dans son aimante contrainte, libre —
> Ainsi elle célèbre tes miracles,
> O toi janvier, le plus beau.

Aurore et *Le Gai Savoir* se distinguent d'*Humain, trop humain* en ce que l'acte créateur y apparaît bien davantage (et davantage surtout dans *Le Gai Savoir*) sous son mode affirmatif. Ils gardent cependant, atténué (et plus atténué dans *Le Gai Savoir*),

1. *GS*, § 302. Souligné par Nietzsche.
2. Cf. *GS*, § 288.

le défaut de ne pas tenir assez ensemble le oui et le non. La thèse selon laquelle les grands destructeurs sont les grands créateurs n'a pas encore ici trouvé son centre; d'où la tendance (surtout dans *Aurore*) à faire une critique *préalable* et, dans cette mesure, injuste : critiquer en dehors de créer, c'est ne pas vraiment critiquer, car ce n'est pas vraiment comprendre. Pourtant, cette thèse est en marche depuis *La Naissance de la tragédie* où Nietzsche a refusé la *théorie* spectatrice et possessive. Bien plus : elle est formellement exprimée dans un aphorisme du *Gai Savoir*, intitulé : Seulement comme créateurs *(Nur als Schaffende)*, — c'est-à-dire, ainsi qu'il est ensuite développé : *Nur als Schaffende können wir vernichten* (c'est seulement comme créateurs que nous pouvons anéantir) [1]. Cet aphorisme est important non seulement par l'énoncé de la thèse fondamentale mais aussi par l'aveu qu'y fait Nietzsche de sa peine à la vivre : « Voici qui me coûte et ne cesse de me coûter toujours les plus grands efforts : comprendre qu'il importe indiciblement plus de savoir *comment nommer* les choses [2] que de savoir ce qu'elles sont. » Puis, après avoir déclaré que les noms actuels des choses ont eu pour origine *(Ursprung)* l'erreur et l'arbitraire *(Irrtum und Willkürlichkeit)*, il conclut : « L'apparence du début finit toujours par devenir essence et agit en tant qu'essence! Mais quelle folie de prétendre qu'il suffirait de dénoncer cette origine, ce voile nébuleux du délire pour anéantir le monde tenu pour essentiel! » Or, mener une critique indépendante de l'acte créateur, c'est se contenter de balayer des illusions sans arracher leurs racines, c'est-à-dire céder à de nouvelles illusions.

Sous un autre angle encore, le rapport du oui et du non se montre maladroit au moment du *Gai Savoir*. Même quand à l'*intérieur* de l'individu ce rapport est juste, sa manifestation *extérieure* tend alors à un certain déséquilibre — sinon à la rupture — par l'accent excessif mis sur la négation. C'est ainsi qu'au premier livre Nietzsche décrit l'homme du renoncement *(der Entsagende)* comme celui qui ne laisse quasi *apparaître* que l'aspect sacrifice *(Opfern)* — d'où son allure de moine enfroqué *(in seine Kapuze)* —, alors qu'il est en réalité un homme essentiellement affirmatif *(der Bejahende)*. Nietzsche explique cette attitude par la ruse de qui veut cacher aux yeux des autres sa fierté de créateur [3]. A une telle ruse (dont témoignent aussi certains poèmes du recueil mis en tête du *Gai Savoir* et intitulé Plaisanterie, ruse et vengeance) Nietzsche ne renoncera jamais :

1. *GS*, § 58.
2. Il est équivoque — et faible — de traduire avec Klossowski : comment se nomment les choses.
3. *GS*, § 27.

elle est un masque nécessaire de la grande innocence. Mais dans le *Zarathoustra*, la volonté d'oblitérer le oui sera moins directe, et c'est pourquoi le oui, plus manifeste, n'en sera que plus profondément — et surtout plus subtilement — caché. Cette métamorphose s'expliquera par le fait que le jeu du rapport entre la profondeur et la surface aura acquis alors beaucoup plus de souplesse, le langage de Zarathoustra ayant longtemps séjourné dans les fonds avant de rejaillir au jour : comme *Le Gai Savoir* est une transition inachevée entre l'aube et le midi, entre l'hiver et l'été, il est aussi un va-et-vient gauche encore entre l'apparence et le fond.

Malgré ces contraintes, les thèses essentielles du *Zarathoustra*, déjà pour la plupart sensibles dans *Aurore*, s'annoncent, parfois fermement, dans *Le Gai Savoir*, dont il faut noter que le quatrième (et provisoirement dernier) livre s'achève sur l'évocation de *Zarathoustra*, quittant à l'âge de trente ans son pays natal pour passer dix années dans la solitude de la montagne avant de redescendre, métamorphosé, parmi les hommes. Voici en effet le thème de la *mort de Dieu*, puisque c'est au troisième livre du *Gai Savoir* que se joue la scène du fou cherchant Dieu avec sa lanterne en plein jour sur la place publique [1]. Et, le mot mis à part, le thème du *surhomme* à venir : « Si je considère ce siècle-ci avec les yeux d'un siècle lointain, je ne sache pas de chose plus étrange dans la nature de l'homme contemporain que cette singulière vertu, cette maladie singulière, que l'on nomme le sens historique. C'est là la sédimentation de quelque chose de tout à fait nouveau et étrange dans l'histoire : que l'on accorde à ce germe encore quelques siècles et plus, et il se pourrait qu'il finisse par produire une plante merveilleuse, d'une non moins merveilleuse odeur, propre à rendre la terre plus agréable à habiter [2]. » Le thème aussi de la *volonté de puissance*, dans son analyse, sinon dans sa formule spécifique : « Voilà qui devrait constituer une félicité que l'homme n'avait point connue jusqu'alors — félicité d'un dieu, pleine de puissance et d'amour, pleine de larmes et de rires, félicité qui, tel le soleil au soir, dispense de son inépuisable richesse et en déverse dans la mer, qui, tel le soleil, ne se sent plus riche que lorsque aussi le plus pauvre pêcheur rame avec des avirons dorés [3]. » Et ce même texte n'a pas à être forcé pour qu'on y devine passer — encore innommé après sa disparition aux premiers temps — le visage

1. § 125. — Une première version de ce thème apparaît dès *Le Voyageur et son ombre* dans le récit intitulé Les prisonniers (§ 84). Cf. DELEUZE, *Nietzsche*, p. 75.
2. *GS*, § 337.
3. *GS*, § 337.

du *dieu* tragique, noyé de larmes et de rires. Purifié, le mot *tragédie* fait cette fois sa réapparition dans *Le Gai Savoir*, où l'égorgement de tous les dieux au quatrième acte du drame est appelé « la tragédie des tragédies [1] », tandis que le dernier aphorisme, qui ouvre précisément la porte vers le cinquième acte, a pour titre *Incipit tragaedia :* avec le départ et le déclin de Zarathoustra se terminent, en effet, les prodromes, et commence sérieusement *la* tragédie. Puis voici encore, explicitement défini, le thème de la *création des valeurs*, épanouissement de la volonté de puissance : « Bornons-nous à la purification de nos opinions et de nos appréciations de valeurs, bornons-nous à la création *(Schöpfung)* de nouvelles et propres tables de valeurs [2]. » Enfin, couronnement de tous les autres, le thème de l'*éternel retour*, espéré par exemple dans une description de Gênes où, après avoir évoqué l'histoire passée, Nietzsche, « par une merveilleuse espièglerie de l'imagination, aimerait reconstituer au moins en pensée tout ceci, y mettre la main — y insinuer son sens personnel — ne fût-ce que pour l'instant d'une après-midi ensoleillée où son âme insatiable et mélancolique pût se rassasier et où rien d'étranger ne s'offrît à son regard, hormis ce qui lui est propre [3] » — mais expressément proposé dans l'avant-dernier aphorisme : « Que dirais-tu si un jour, si une nuit, un démon se glissait jusque dans ta solitude la plus reculée pour te dire : Cette vie, telle que tu la vis maintenant et que tu l'as vécue, tu devras la vivre encore une fois et d'innombrables fois [4]? »

IX. — Lou Salomé

En avril 1882, Nietzsche passe quelques jours à Messine, où son amie Malwida von Meysenbug lui écrit de faire au retour une halte à Rome. Ainsi commence l'épisode Lou Salomé. Voici d'abord les faits essentiels. Louise Salomé était une jeune fille juive de Saint-Pétersbourg, alors âgée de vingt et un ans (Nietzsche en avait trente-huit). Elle a laissé quelque trace dans l'histoire : après avoir été l'épouse d'un certain Andréas, érudit orientaliste, elle deviendra la maîtresse de Rilke, puis une disciple passionnée de Freud. Outre une centaine d'articles, elle a publié vingt ouvrages, dont deux sont consacrés au freudisme et un — en 1894 — à Nietzsche : *Friedrich Nietzsche in seinen*

1. *GS*, § 153.
2. *Ibid.*, § 335.
3. *Ibid.*, § 291.
4. *Ibid.*, § 341.

Werken. Ce dernier ouvrage, malgré ses incompréhensions, ses lacunes, ses gauchissements, reste remarquable à la fois par la ferveur qui l'anime de bout en bout et par le relief donné à certaines notions fondamentales : création, métamorphose, dépassement au sein de la souffrance, éternel retour. Selon ses propres termes, son problème à elle a toujours été le problème de Dieu. Elle prétend avoir perdu la foi dès son enfance : « Il en résulta une blessure qui ne guérit jamais. Toute sa vie elle essaya de retrouver le Dieu de son enfance. Son premier livre, écrit peu après sa vingtième année, avait pour titre *Un combat pour Dieu*. Et à l'âge de soixante-dix ans elle confiait à Freud que ce problème de la foi la préoccupait toujours [1]. » On peut se demander d'ailleurs dans quelle mesure cette lutte personnelle n'a pas conduit Lou Salomé vers cette double thèse que « la vie et la pensée de Nietzsche ont été constamment guidées par un instinct religieux [2] » et qu'ayant accompli un cercle parfait celui-ci serait revenu, dans ses dernières œuvres, aux émotions de son enfance [3].

C'est au début de 1882 qu'elle est introduite à Rome auprès de Malwida von Meysenbug, la sympathisante révolutionnaire, amie de Nietzsche depuis 1872. C'est en mars de la même année qu'elle fait chez Malwida la connaissance de Paul Rée, avec qui elle a des discussions religieuses. Peu à peu, Paul Rée s'éprend d'elle, alors que de son côté elle déclare avoir renoncé aux amours mortelles. Et c'est alors que Nietzsche à son insu entre en scène, Malwida l'ayant invité précisément en vue d'un mariage avec Lou Salomé.

1. *Nietzsche et les femmes*

Dans la biographie de son frère — biographie à manier avec la plus grande prudence — Élisabeth écrit que, du jour où il découvrit Schopenhauer, Frédéric « se mit à tenir d'effroyables discours contre les femmes. En réalité il gardait à leur égard une certaine distance, tout en leur témoignant la plus délicate courtoisie. Ses propos semblaient viser des êtres abstraits... Et, sous d'autres rapports encore, dans le culte qu'il rendait à certaines femmes, il ne paraissait plus penser en disciple de Schopenhauer. Je me souviens de sa colère le jour où quelqu'un se permit de douter que Hedwige Raabe, l'ange blond adoré des habitants de Leipzig, et que lui-même adorait de loin, fût vrai-

1. Cf. H. F. Peters, *Ma sœur, mon épouse*, trad. de Leo Lack, Gallimard, 1967, p. 38.
2. Lou Salomé, *Nietzsche*, Grasset, 1932, p. 170.
3. Cf. la remarque de Benoist-Méchin, p. 172, note 2, qui prend à son compte cette thèse.

ment un ange [1] ». Ici, en signalant certaines contradictions — au moins apparentes — de Nietzsche concernant les femmes, ces remarques sonnent juste. *Parfois* amer dans ses réflexions passagères sur l'autre sexe, Nietzsche aura en général un comportement et une doctrine différents. Et même, vers les années 80 à Sils-Maria, il acceptera surtout la compagnie féminine, qui, il est vrai, ne l'arrache pas à sa nécessaire solitude. Les femmes appréciaient sa douceur et sa courtoisie. Douceur et courtoisie qui étaient aussi un masque en ces années-là : « Une des dames un jour l'interrogea : Je sais que vous écrivez, monsieur le professeur. Ne me prêterez-vous pas l'un de vos livres? — C'était une Anglaise, de santé délicate, qui passait de longues heures étendue sur une chaise longue. Nietzsche s'asseyait souvent près d'elle. Il la savait catholique fervente. — Non, répondit-il, je ne veux pas que vous les connaissiez. S'il fallait en croire ce que j'écris, une créature souffrante comme vous l'êtes n'aurait aucun droit à l'existence [2]. » Ce n'est pas là une remarque isolée. En 1882, la femme d'Overbeck, amie très chère, entendra une réponse semblable : « J'osai une fois dire à Nietzsche que l'idée de Dieu avait pour moi trop peu de réalité. Il me répondit avec émotion : Vous dites cela pour m'être agréable; ne renoncez jamais à cette idée. Vous la possédez sans en avoir conscience, et, telle que vous êtes et que je vous ai toujours vue, il y a une grande idée qui domine votre vie, et cette grande idée c'est l'idée de Dieu. — Il respirait avec peine. Ses traits étaient bouleversés de l'effort qu'il faisait pour conserver une impassibilité de pierre : Moi, j'y ai renoncé, je veux créer du neuf, je ne veux ni ne puis reculer. Je périrai de mes passions, elles me traquent de-ci de-là, je me sens m'effondrer sans cesse, mais peu m'importe! — C'étaient ses propres paroles en 1882 [3]. » Dialogue, s'il est exact, dont la gravité ne saurait échapper : le fait, en tout cas, est que Nietzsche, persuadé du conformisme féminin en religion, n'aurait pas voulu en général engager les femmes dans les périls de son aventure. Autre anecdote de même type : « Quelqu'un d'autre lui dit : Je sais maintenant pourquoi vous nous refusez vos

1. *Der junge Nietzsche*, pp. 223-224. Cf. lettre de Nietzsche de juin 1866 à Hedwige Raabe.

2. Cf. HALÉVY, *Nietzsche*, 1944, p. 397.

3. *In* BIANQUIS, *Nietzsche devant ses contemporains*, p. 210. On peut lire ici avec quelque amusement ces lignes d'Élisabeth Nietzsche : « Mon frère avait une prédilection marquée pour les femmes pieuses, il affirmait même qu'une femme impie est, pour le penseur profond et incroyant, repoussante ou ridicule. Mais ces femmes pieuses... n'arrivaient pas à comprendre que cet homme si noble ne fût pas un bon chrétien et elles déploraient profondément son erreur. La vieille Anglaise disait toujours : il a quelque chose de si religieux! » (*Ibid.*, p. 121.)

livres. Vous avez écrit : Si tu vas chez les femmes, n'oublie pas le fouet. (En effet ces mots sont imprimés dans *Ainsi parlait Zarathoustra*.) — Chère Madame, chère amie, lui répondit Nietzsche désolé, et prenant ses mains dans les siennes, ce n'est pas ainsi qu'il faut m'entendre [1]. » En effet, ce n'est pas Zarathoustra qui parle de la sorte, mais une vieille femme. Toutefois, si Nietzsche n'a jamais pu découvrir parmi les hommes un véritable confident, encore moins parmi les femmes. Ses relations féminines sont, dans l'ensemble, de la bonne compagnie : « Quelques hospitalières maîtresses de maison comme la femme du professeur Ritschl à Leipzig et Mme Marie Baumgartner, l'épouse d'un industriel à Lorraech près de Bâle; puis la femme de ses amis Overbeck et Seydlitz. Plus tard enfin, quelques jeunes femmes de lettres, entre autres Mlle Méta von Salis, Mlle Hélène Druskovic, et de nombreuses connaissances de voyage. Il parle souvent de Mme de Mansouroff, dame de cour de l'impératrice de Russie, et de deux dames anglaises, Mme et Mlle Flynn, qui l'avaient pris en affection [2]. »

Pourtant Nietzsche, le continent, a ressenti le goût de la femme et n'a pas toujours été réfractaire au mariage. En 1876, à trente-deux ans, de manière soudaine, il demande la main d'une jeune Russe : « Je vous aime, il me semble que vous avez toujours fait partie de moi [3]. » L'année suivante, à Louise Ott, cette Française dont il avoue l'amitié dangereuse comme un vin nouveau, il laisse entendre ce cri : « Dernièrement vos yeux me sont d'un coup apparus dans l'obscurité. Et je m'écriai, plein d'amertume : Pourquoi personne ne me regarde-t-il avec des yeux pareils? Oh! c'est affreux! Savez-vous que jamais une voix de femme ne m'a vraiment ému? Mais je suis convaincu qu'il existe quelque part dans le monde une voix faite pour moi. Je la cherche, mais où est-elle [4]? »

2. *La rencontre*

Ce visage sera-t-il celui de Lou Salomé? Fin avril 1882, Nietzsche écrit à sa sœur : « Ainsi ton souhait se trouve réalisé. Ma vénérée amie, ou plutôt Rée, a vraiment découvert quelqu'un qui doit venir à mon secours [5], mais ce n'est pas un jeune homme enthousiaste, ce n'est même pas un jeune homme, c'est une jeune

1. Cf. HALÉVY, p. 397 et BIANQUIS, p. 123.

2. WALZ, *op. cit.*, p. 57.

3. Lettre du 11 avril 1876 à Mlle Trampedach : cette jeune fille n'était pas libre!

4. Lettre à Louisse Ott du 29 août 1877.

5. En principe pour lui servir de secrétaire.

ment un ange [1] ». Ici, en signalant certaines contradictions — au moins apparentes — de Nietzsche concernant les femmes, ces remarques sonnent juste. *Parfois* amer dans ses réflexions passagères sur l'autre sexe, Nietzsche aura en général un comportement et une doctrine différents. Et même, vers les années 80 à Sils-Maria, il acceptera surtout la compagnie féminine, qui, il est vrai, ne l'arrache pas à sa nécessaire solitude. Les femmes appréciaient sa douceur et sa courtoisie. Douceur et courtoisie qui étaient aussi un masque en ces années-là : « Une des dames un jour l'interrogea : Je sais que vous écrivez, monsieur le professeur. Ne me prêterez-vous pas l'un de vos livres? — C'était une Anglaise, de santé délicate, qui passait de longues heures étendue sur une chaise longue. Nietzsche s'asseyait souvent près d'elle. Il la savait catholique fervente. — Non, répondit-il, je ne veux pas que vous les connaissiez. S'il fallait en croire ce que j'écris, une créature souffrante comme vous l'êtes n'aurait aucun droit à l'existence [2]. » Ce n'est pas là une remarque isolée. En 1882, la femme d'Overbeck, amie très chère, entendra une réponse semblable : « J'osai une fois dire à Nietzsche que l'idée de Dieu avait pour moi trop peu de réalité. Il me répondit avec émotion : Vous dites cela pour m'être agréable; ne renoncez jamais à cette idée. Vous la possédez sans en avoir conscience, et, telle que vous êtes et que je vous ai toujours vue, il y a une grande idée qui domine votre vie, et cette grande idée c'est l'idée de Dieu. — Il respirait avec peine. Ses traits étaient bouleversés de l'effort qu'il faisait pour conserver une impassibilité de pierre : Moi, j'y ai renoncé, je veux créer du neuf, je ne veux ni ne puis reculer. Je périrai de mes passions, elles me traquent de-ci de-là, je me sens m'effondrer sans cesse, mais peu m'importe! — C'étaient ses propres paroles en 1882 [3]. » Dialogue, s'il est exact, dont la gravité ne saurait échapper : le fait, en tout cas, est que Nietzsche, persuadé du conformisme féminin en religion, n'aurait pas voulu en général engager les femmes dans les périls de son aventure. Autre anecdote de même type : « Quelqu'un d'autre lui dit : Je sais maintenant pourquoi vous nous refusez vos

1. *Der junge Nietzsche*, pp. 223-224. Cf. lettre de Nietzsche de juin 1866 à Hedwige Raabe.

2. Cf. HALÉVY, *Nietzsche*, 1944, p. 397.

3. *In* BIANQUIS, *Nietzsche devant ses contemporains*, p. 210. On peut lire ici avec quelque amusement ces lignes d'Élisabeth Nietzsche : « Mon frère avait une prédilection marquée pour les femmes pieuses, il affirmait même qu'une femme impie est, pour le penseur profond et incroyant, repoussante ou ridicule. Mais ces femmes pieuses... n'arrivaient pas à comprendre que cet homme si noble ne fût pas un bon chrétien et elles déploraient profondément son erreur. La vieille Anglaise disait toujours : il a quelque chose de si religieux! » (*Ibid.*, p. 121.)

livres. Vous avez écrit : Si tu vas chez les femmes, n'oublie pas le fouet. (En effet ces mots sont imprimés dans *Ainsi parlait Zarathoustra*.) — Chère Madame, chère amie, lui répondit Nietzsche désolé, et prenant ses mains dans les siennes, ce n'est pas ainsi qu'il faut m'entendre [1]. » En effet, ce n'est pas Zarathoustra qui parle de la sorte, mais une vieille femme. Toutefois, si Nietzsche n'a jamais pu découvrir parmi les hommes un véritable confident, encore moins parmi les femmes. Ses relations féminines sont, dans l'ensemble, de la bonne compagnie : « Quelques hospitalières maîtresses de maison comme la femme du professeur Ritschl à Leipzig et Mme Marie Baumgartner, l'épouse d'un industriel à Lorraech près de Bâle; puis la femme de ses amis Overbeck et Seydlitz. Plus tard enfin, quelques jeunes femmes de lettres, entre autres Mlle Méta von Salis, Mlle Hélène Druskovic, et de nombreuses connaissances de voyage. Il parle souvent de Mme de Mansouroff, dame de cour de l'impératrice de Russie, et de deux dames anglaises, Mme et Mlle Flynn, qui l'avaient pris en affection [2]. »

Pourtant Nietzsche, le continent, a ressenti le goût de la femme et n'a pas toujours été réfractaire au mariage. En 1876, à trente-deux ans, de manière soudaine, il demande la main d'une jeune Russe : « Je vous aime, il me semble que vous avez toujours fait partie de moi [3]. » L'année suivante, à Louise Ott, cette Française dont il avoue l'amitié dangereuse comme un vin nouveau, il laisse entendre ce cri : « Dernièrement vos yeux me sont d'un coup apparus dans l'obscurité. Et je m'écriai, plein d'amertume : Pourquoi personne ne me regarde-t-il avec des yeux pareils? Oh! c'est affreux! Savez-vous que jamais une voix de femme ne m'a vraiment ému? Mais je suis convaincu qu'il existe quelque part dans le monde une voix faite pour moi. Je la cherche, mais où est-elle [4]? »

2. *La rencontre*

Ce visage sera-t-il celui de Lou Salomé? Fin avril 1882, Nietzsche écrit à sa sœur : « Ainsi ton souhait se trouve réalisé. Ma vénérée amie, ou plutôt Rée, a vraiment découvert quelqu'un qui doit venir à mon secours [5], mais ce n'est pas un jeune homme enthousiaste, ce n'est même pas un jeune homme, c'est une jeune

1. Cf. HALÉVY, p. 397 et BIANQUIS, p. 123.

2. WALZ, *op. cit.*, p. 57.

3. Lettre du 11 avril 1876 à Mlle Trampedach : cette jeune fille n'était pas libre!

4. Lettre à Louisse Ott du 29 août 1877.

5. En principe pour lui servir de secrétaire.

femme! » Et, au premier contact, Nietzsche n'est pas ravi : « Je suis donc venu ici. Eh bien! Pour dire la vérité, c'est une erreur. » Cependant, la lettre achevée, quelque chose de nouveau se produit, et il ajoute ce post-scriptum : « Cette lettre n'était pas partie. Malwida m'a raconté entre-temps avoir reçu de la jeune fille la confidence que dès sa plus tendre enfance elle n'a jamais aspiré qu'à la connaissance et lui avait tout sacrifié. Ceci m'a profondément ému. Malwida avait les larmes aux yeux en me le racontant : elle croit que Mlle Salomé et moi sommes des âmes profondément apparentées [1]. » Et, après quelques jours à peine, il prie son ami Paul Rée de demander pour lui la main de la jeune fille. Situation singulière. D'abord, Nietzsche regarde ici Malwida comme sa mère et se laisse mener passivement par elle. Même passivité, plus anormale encore, dans la médiation qu'il demande à Paul Rée. D'autant plus anormale — et grotesque — que Paul Rée est lui-même visiblement amoureux de la jeune fille. Lou Salomé sera immédiatement plus réaliste et perspicace : fascinée et sur la réserve, elle admire en Nietzsche sa prodigieuse passion de la vérité, mais en même temps elle perçoit d'instinct que cet homme est destiné à une solitude de plus en plus grande et que nulle femme jamais n'acceptera de partager sa vie. Dans son livre, Lou Salomé s'est montrée d'une remarquable discrétion sur leurs rapports personnels, mais son insistance à souligner l'originalité exceptionnelle de Nietzsche est révélatrice du choc équivoque qu'elle reçut. Il faut lire à deux niveaux ce portrait : « Ceux qui auront approché Nietzsche au cours de ses dernières années de souffrances se souviendront de l'aspect saisissant qu'offraient non seulement sa physionomie mais encore toute sa personne. Car à cette époque les traits les plus secrets et les plus permanents de son être avaient fini par se frayer un chemin à travers les orages de sa vie intérieure et se trahissaient jusque dans ses efforts pour les refouler et les dissimuler. Je dirais volontiers que ce qui vous fascinait le plus en lui c'était je ne sais quoi de constamment dérobé aux regards, mais qui vous frappait cependant dès le premier coup d'œil : le tourment d'une *solitude* fièrement *inavouée*... On se représentait difficilement cet homme au milieu d'une foule : tout son être était marqué du signe particulier qui distingue les solitaires... Lorsqu'il était triste et accablé, sa *solitude* se manifestait par

1. Peters, citant cette lettre (*op. cit.*, p. 90), ajoute : « Comme pour d'autres lettres que Nietzsche écrivit à sa sœur, l'authenticité de celle-ci a été mise en doute, mais il faut faire observer que, bien qu'il n'y ait aucun moyen de savoir si elle est exacte en tous points, le ton général semble assez vrai. » On pourrait d'ailleurs s'étonner qu'Élisabeth n'ait pas supprimé le post-scriptum.

une humeur sombre, presque menaçante, qui semblait monter du tréfonds de son être — de ce gouffre intérieur au sein duquel il était toujours seul et dont il ne pouvait partager la *solitude* avec *personne*... Il ne se départait jamais d'une grande courtoisie et d'une douceur presque féminine; son caractère était égal et toujours bienveillant; il prenait plaisir aux formes raffinées et élégantes de la vie, et il ne cessa de leur attacher une importance considérable. Mais la joie qu'il y puisait venait de ce qu'elles étaient pour lui une sorte de déguisement, un *masque* servant à recouvrir une vie intérieure qu'il s'efforçait de ne jamais laisser transparaître. Je me souviens que la première fois où il m'adressa la parole — c'était à Saint-Pierre de Rome par une matinée de printemps — la recherche presque excessive de ses gestes et de son langage me frappa et m'induisit en erreur. Mais je ne fus pas longue à me détromper, car cet esprit solitaire portait son *masque* avec autant de maladresse qu'un montagnard l'habit qu'il vient d'acheter à la ville. On était bien vite amené à se poser à son sujet la question qu'il a lui-même formulée en ces termes : « Dans tout ce qu'un homme laisse entrevoir de lui-même, nous sommes fondés à nous demander : Que cherche-t-il à cacher? Que veut-il dérober à nos regards? Quel préjugé espère-t-il éveiller en nous? Et puis encore : jusqu'où va le raffinement de ce déguisement? Quelles erreurs commet-il en se déguisant de la sorte [1]? » Quand donc Lou Salomé écrit dans les années 90 que le masque de Nietzsche était aussi visible que le nez au milieu de la figure elle veut dire non pas qu'elle a réussi à ôter ce masque mais seulement à s'apercevoir très vite combien Nietzsche vivait masqué. Elle cite d'ailleurs cet aphorisme de *Par-delà le bien et le mal* où Nietzsche énonce que derrière le premier masque il en est un deuxième, et derrière le deuxième un troisième encore. Elle énonce même une théorie générale selon laquelle Nietzsche se fabriqua des masques de plus en plus déroutants jusqu'à ce masque absolu de la folie où pour nous vérité et apparence tombent l'une en dehors de l'autre, étant ainsi devenu, selon déjà l'une de ses lettres de juillet 1881, « le disparu pour l'éternité [2] ». Cette théorie générale ne nous intéresse ici que dans la mesure où elle contribue à expliquer la résistance de Lou Salomé à la demande de Nietzsche. Dès le début, en effet, Lou Salomé a pris peur devant les énigmes nietzschéennes. Elle accepte avec joie une discussion de quelques heures avec Nietzsche, mais pour la vie quotidienne c'est d'abord dans la compagnie de Paul Rée qu'elle se complaît. De son malaise grandissant nous avons en témoignage le journal qu'elle tient alors sous la forme

1. Lou SALOMÉ, *Frédéric Nietzsche*, trad. fr., pp. 14 ss.
2. « Der auf ewig Abhandengekommene. »

de lettres à Paul Rée : « Sommes-nous réellement proches? Non, nous ne le sommes pas. Ces espoirs que Nietzsche caressait il n'y a que quelques semaines jettent une ombre sur mes sentiments et nous éloignent l'un de l'autre. Et au plus profond de notre être des mondes nous séparent. Comme une vieille forteresse Nietzsche a en lui nombre de cachots noirs et de passages secrets que l'on ne voit pas tout d'abord et qui peut-être contiennent son véritable caractère. Chose étrange, l'autre jour il me vint soudain à l'idée que nous pourrions plus tard nous affronter comme des *ennemis* [1]. » Le pronostic est remarquable. Il se fonde non sur des désaccords *doctrinaux*, mais sur le flair féminin que la vie journalière d'une femme avec Nietzsche serait intolérable. De son côté, Nietzsche est aveugle. A la réponse de Lou Salomé qu'elle n'a pas l'intention de se marier mais qu'elle lui offre son affection la plus spirituelle, au lieu d'arrêter cette dérisoire aventure, il acquiesce. Il se retrouve avec Lou Salomé et sa mère et Paul Rée en Suisse, puis en Allemagne. Lou envisage même de partager un appartement à Vienne avec Rée et Nietzsche : « Tout cela est parfaitement naïf et déraisonnable, écrit Malwida. Pauvre Nietzsche!... Et cette Trinité [2]! » Mais Nietzsche s'enfonce, expédiant à Lou ces lignes d'une candeur pathétique [3] : « Désormais, lorsque vous me conseillerez je serai bien conseillé et n'aurai plus besoin d'avoir *peur* [4]. » Car lui aussi, et autrement, a peur. Peur encore de sa solitude. Et pour la dernière fois il crie vers la femme : « Je ne veux plus être seul. Je veux réapprendre à devenir humain. C'est une leçon que je dois étudier depuis le début [5]. » Au contact de Lou Salomé, Nietzsche prend conscience à nouveau des terribles dangers pour lui de la *séparation*. Non pas de la séparation entre le corps et l'âme, combattue en théorie et en pratique depuis sa jeunesse universitaire, mais de la séparation entre le mode ordinaire de vivre le rapport et le mode de l'exception. Nietzsche se sent perdu sur la route où il s'est engagé. Ayant reconnu toutes choses humaines, trop humaines, il éprouve le vertige de l'inhumain. Comment créer un nouveau type de sexualité qui ne soit ni fuite ni cercle anthropocentrique? Après la rupture il dira : « Je ne suis ni esprit ni corps, mais quelque tierce chose [6]. » Un troisième sexe, non pas au sens pervers, mais au sens créateur qui n'existe pas encore : une conception qui ne soit ni l'immaculée ni l'impure. Ce qui est ici

1. Cf. PETERS, *op. cit.*, p. 115.
2. *Ibid.*, p. 102.
3. Comme dit Peters.
4. Lettre à Lou Salomé du 2 juillet 1882.
5. *Ibid.*
6. Lettre à Overbeck du 31 décembre 1882. Des interprétations imbéciles voient en de tels textes l'aveu d'une impuissance sexuelle!

en jeu avec Lou Salomé, c'est bien l'amour sexuel [1]. Nietzsche écrira bientôt à Overbeck avoir éprouvé pour la jeune fille les sentiments les plus fous et les plus nobles et sans l'ombre d'érotisme. Sans enlisement, certes, en dépit des accusations ultérieures de Lou que Nietzsche chercha à souiller leurs rapports par les plus basses intentions. Mais amour « sublimé », non certes, à en juger par les réactions effroyables qui suivirent la rupture.

3. *La rupture*

Quelle que soit la portée du rôle joué par la sœur de Nietzsche dans cette rupture, elle a vu juste en dénonçant l'attitude équivoque de Lou, « laissant à croire à un solitaire, qui avait déjà renoncé à faire des disciples, qu'une destinée propice lui accordait ce miracle [2] ». Enfin, Nietzsche se réveille. Le premier dimanche de novembre, Lou quitte Nietszche à Leipzig. Devant ses lettres évasives, la colère le gagne, comme l'attestent des brouillons conservés : « Mais voyons, Lou, quelles lettres m'écrivez-vous là? Ainsi écrivent de petites écolières vindicatives. Qu'ai-je à faire de ces misères?... Quelle indigence en fait de vénération, de reconnaissance, de piété, de politesse, d'admiration, de pudeur — pour ne pas parler des choses élevées! Que répondriez-vous si je vous demandais : Êtes-vous vaillante? Êtes-vous incapable de trahison?... Je ne me suis encore jamais trompé sur le compte de personne [3] : vous avez en vous cette propension à la quête sacrée de soi qui est aussi la propension à se soumettre à ce qu'il y a de plus élevé. Mais je ne sais par quelle malédiction vous l'avez confondue avec son contraire : avec l'*égoïsme* et le désir d'exploiter du chat qui ne veut que vivre. Cet égoïsme du chat qui ne peut plus rien *aimer*..., c'est justement ce que je trouve de plus répugnant chez l'homme : c'est pire que n'importe quel mal, y compris cette façon de considérer la connaissance comme un plaisir à côté d'autres plaisirs [4]. » Ce brouillon, dont le vocabulaire appartient à l'œuvre nietzschéenne, exprime l'exacte dissension. Entre l'égoïsme félin et la juste recherche de soi il n'y a aucun rapport. Loin de fermer l'individu, cette recherche l'ouvre à l'autre, à condition qu'ensemble ils marchent vers un idéal non humain. D'où ces notions capitales de vénération, de reconnaissance, d'admiration — qui s'appliquent à la fois à l'idéal et aux individus. Or, dans son langage à elle, Lou Salomé avait au début exprimé les mêmes

1. Contrairement à l'opinion de Walz par exemple.
2. Cf. l'introduction de Benoist-Méchin au livre de Lou Salomé, p. XXIII.
3. Finalement en effet.
4. *In* WALZ, pp. 358-360.

théories : « Le trait que Nietzsche et moi avons en commun dans notre personnalité est fondamentalement religieux... Chez le libre penseur le besoin religieux comme rabattu sur lui-même devient une force héroïque de son être, un désir de sacrifice à une noble cause. Dans le caractère de Nietzsche il existe un tel élément héroïque. Cette part essentielle de lui-même assure une unité à toutes ses autres qualités et à ses pulsions, et lui imprime sa marque. Nous le verrons pourtant devenir le prophète d'une religion nouvelle et il sera de ceux qui recherchent des héros pour disciples [1]. » Et c'est précisément ce que Nietzsche finit par reprocher à Lou de méconnaître, l'accusant du même vice dont il a accusé Wagner — et dont il accusera en général la modernité : le *mensonge* qui pervertit les plus hautes valeurs (la connaissance par exemple) en plaisir égoïste : « Qui pouvait se douter que les mots héroïsme, combat pour un principe, que son poème à la douleur, que les récits de ses luttes pour la connaissance ne sont que des mensonges [2]? » Et il conclut l'un des brouillons par ces mots : « Adieu, ma chère Lou, je ne vous reverrai plus. »

4. *Le sacrifice du sexe*

C'est en effet la rupture, définitive. En 1887, Nietzsche écrira à Malwida : « M^lle Salomé m'a fait part de ses fiançailles, mais je ne lui ai pas répondu, malgré toute la sincérité des vœux de bonheur et de prospérité que je forme pour elle. Il faut s'écarter de cette race de gens à qui manque le *respect* [3]. » A ce dernier mot, on mesure la ténacité du diagnostic. Après son aventure avec Lou Salomé, Nietzsche sacrifiera pour toujours la femme et la paternité biologique : « Me marier serait aujourd'hui tout simplement une sottise qui enverrait immédiatement au diable l'indépendance conquise au prix de mon sang. Car il faudrait alors redevenir citoyen de quelque État de l'Europe et aller aux urnes avec les autres, j'aurais des égards à prendre pour ma femme, pour mon enfant, pour la famille de ma femme, pour l'endroit où j'habiterais, pour les gens que nous fréquenterions. Mais me lier ainsi la *langue* ce serait une ruine. Plutôt vivre dans n'importe quel coin, misérable, malade, redouté, que d'être accommodé au goût de la médiocrité moderne et enrôlé dans ses rangs!... Au demeurant je connais les femmes dans la moitié de l'Europe, et partout j'ai pu observer leur influence sur leurs maris, j'ai constaté que ceux-ci *baissaient* lentement : comme par exemple ce pauvre Overbeck. Peu encourageant,

1. Cf. PETERS, *op. cit.*, p. 117.
2. Lettre à Paul Rée d'automne 1882 (brouillons).
3. Lettre du 12 mai 1887.

n'est-ce pas [1]? » Ces lignes — qui sont de 1887 aussi — expriment sous sa forme avancée le destin *exceptionnel* de Nietzsche, son souci d'indépendance incompatible avec le mariage bourgeois ou moderne : *aujourd'hui*, le bavardage des femmes tue le langage des créateurs, dont la vie, au lieu de s'élever, s'abaisse. D'où pour *lui* la même décision que pour Zarathoustra : annoncer (seulement) la (pro)création future :

> Jamais encore je n'ai trouvé la femme de qui j'aimerais des enfants,
> si ce n'est cette femme que j'aime : car je t'aime, ô éternité!
> Car je t'aime, ô éternité [2]!

Or, cette dénomination de l'éternité comme femme signifiera non l'exclusion mais au contraire la présence transfigurée — et irremplaçable — des femmes.

Durant un certain temps, Nietzsche va souffrir durement d'avoir rompu le fil avec l'Ariane-araignée. Vers la fin de décembre 1882, il avoue qu'il vient de vivre la plus cruelle période de son existence, qu'il en est littéralement roué de coups et qu'il ne sait pas comment sortir de cette agonie, qu'en tout cas il ne veut pas de pitié à la Schopenhauer [3]. Et, de nouveau, le hante l'image du suicide, à laquelle il résiste de toutes ses forces [4] : « Je ne m'accorde pas encore le beneficium mortis, je veux encore quelque chose de moi [5]. »

X. — LE « ZARATHOUSTRA »

1. *La délivrance*

Encore quelque chose de moi? Une fois encore une *œuvre écrite* : la seule paternité, inachevée mais nécessaire, à laquelle Nietzsche soit destiné. En effet, dans la même lettre où il évoque le suicide il annonce l'achèvement de la première partie du *Zarathoustra* et il en parle comme d'une *délivrance*. Délivrance *physiologique :* il s'écoule toujours du sang en de tels enfantements; le chant intitulé précisément *Lire et écrire* rappellera que seuls sont valables les livres écrits avec du sang, mais avec du sang léger. Léger, parce qu'on n'enfante que dans cer-

1. Lettre à sa sœur du 23 mars 1887.
2. *APZ*, Les sept sceaux.
3. Cf. lettre à Overbeck du 25 décembre 1882.
4. Lettre à Overbeck du 11 février 1883.
5. Lettre à Overbeck du 22 janvier 1883.

taines conditions climatériques, parmi l'air pur : thème auquel Nietzsche deviendra de plus en plus sensible. A Peter Gast, le 19 février 1883 : « L'oppression qui m'accable par un pareil temps (le vieil Etna lui-même s'est mis à cracher) s'est transformé dans mon âme en sentiments et pensées qui ont exercé sur moi une pression terrible, et mon *Zarathoustra*, la plus détachée de mes œuvres, est né à l'instant où je me suis senti subitement *libéré* [1] de cette oppression, grâce aux dix journées absolument pures et fraîches que nous avons eues en janvier [2]. » Mais le fardeau climatérique n'est que le catalyseur d'angoisses *psychiques* et morales, dont le *Zarathoustra* marquera aussi la libération : quelques semaines après son aventure amoureuse Nietzsche apprend la mort de Wagner — « le plus fort *soulagement* » qu'il puisse éprouver aujourd'hui [3]. Il le redira avec humour dans *Ecce homo :* « Si je me reporte aux mois qui ont suivi le printemps de 1881 jusqu'à l'époque de l'enfantement qui se produisit soudain en février 1883 dans des circonstances invraisemblables — la partie finale, celle dont j'ai cité quelques passages dans ma préface, fut achevée à l'heure sacrée où Richard Wagner mourait à Venise — je découvre que ma grossesse a duré dix-huit mois. Ce chiffre de dix-huit mois juste pourrait donner à penser, aux bouddhistes tout au moins, que je suis au fond un éléphant femelle [4]. » La référence à la mort de Wagner, symbolique au sens où Nietzsche force la coïncidence, le devient ainsi au sens fort; libéré de la présence physique du père impuissant, comme il vient de prendre ses distances à l'égard de la femme, Nietzsche est alors capable d'engendrer par lui-même, à la fois père et mère : la différence avec les autres prétendus créateurs, c'est que Zarathoustra ne trouve nulle part la vérité, il la « crée » [5].

Comme pour ses autres ouvrages, Nietzsche a précisé dans *Ecce homo* en quelles circonstances il entreprit son *Zarathoustra :* « L'hiver de 1882-1883, je le passai non loin de Gênes dans la gracieuse et calme baie de Rapallo, qui s'incurve entre Chiavari et le cap de Porto-Fino. Ma santé n'était pas des meilleures; l'hiver froid, humide à l'excès; la petite auberge touchait la mer, de sorte que le bruit des eaux rendait, la nuit, le som-

1. Souligné par Nietzsche. — Comparer la lettre à Overbeck du 11 février : « Est-ce ma faute si je possède un sens de plus que les autres? »
2. Lettre à Gast du 19 février.
3. *Ibid.* : « Ce fut dur de devoir être pendant six ans l'adversaire de l'homme que j'ai le plus vénéré. Je ne suis pas fait d'une pâte assez grossière pour cela. Et au bout du compte, je veux devenir encore pour une bonne part son héritier. »
4. *EH, APZ,* § 1.
5. *Ibid.*, § 6.

meil impossible : elle m'offrait à peu près en tout le contraire de ce qu'il eût fallu. Malgré tout, et comme pour prouver cet axiome que je professe, que rien de décisif ne se bâtit que sur un « malgré tout », ce fut dans les circonstances *défavorables* de cet hiver que naquit mon *Zarathoustra*. Le matin, j'allais vers le sud, sur la magnifique route de Zoagli, le long des pins, d'où je découvrais l'horizon lointain de la mer; l'après-midi, toutes les fois que ma santé le permettait, je faisais le tour complet de la baie Sainte-Marguerite, jusque derrière Porto-Fino... C'est sur ces deux chemins que m'est venue l'idée de tout mon premier *Zarathoustra*, surtout l'idée du type même de mon héros : pour parler juste, elle m'assaillit et m'enleva par *surprise.* » Il s'agit là de la seconde surprise. A la surprise de la *vision* environ dix-huit mois plus tôt succède ici la surprise du *langage :* ce qui était passage devient désormais monde. Et un monde d'une prodigieuse *nouveauté*. En l'écrivant, Nietzsche en a eu conscience. Ainsi dans une lettre à Gast du 1er février 1883 : « C'est un tout petit livre... Mais c'est mon meilleur, et à l'écrire je me suis ôté de l'âme une lourde pierre. Je n'ai rien fait de plus grave ni de plus gai... Avec ce livre j'entre dans un nouveau cycle. » Et dans *Ecce homo*, après la publication de ses autres œuvres, le jugement sera le même : « Cette œuvre est complètement à part [1]. » Non seulement dans le monde occidental, où Goethe et Schiller et Dante sont fort au-dessous de la vérité ici exprimée, mais même dans le monde oriental, où les prêtres-poètes du Véda sont indignes de délacer les semelles d'un Zarathoustra : « Avant lui on ne savait pas ce qui est haut, ce qui est profond; on savait encore moins ce qu'est la vérité *(was Wahrheit ist)*. Il n'y a pas un seul détail dans cette révélation de la vérité *(in dieser Offenbarung der Wahrheit)* qui ait pu être deviné, anticipé par *un seul* [2] des plus grands esprits. Nulle sagesse, nulle science des âmes, nul art de parler n'existait avant Zarathoustra; le plus banal, le plus quotidien parle ici de choses inouïes [3]. » Ce que Nietzsche a dit dans *Ecce homo* de l'inspiration transformatrice du langage s'accomplit donc avec le *Zarathoustra :* « La phrase y tremble de passion, l'éloquence y devient musique, des éclairs y fulgurent vers des avenirs encore jamais connus. Le symbolisme le plus

1. Cette certitude de la valeur de son ouvrage ne va pas chez Nietzsche sans inquiétude, du moins au moment où il écrit : « Il m'arrive d'oublier mon livre durant plusieurs jours, et je me demande avec curiosité s'il a une valeur quelconque » (lettre à Peter Gast du 19 février 1883). Cette inquiétude n'est guère douteuse.
2. Souligné par Nietzsche.
3. *EH, APZ,* § 6.

puissant qui ait jamais existé n'est que misère et jeu d'enfant au prix de ce retour de la langue au grand naturel de l'image [1]. »

2. *Continuité et nouveauté*

Conscient du caractère unique de son *Zarathoustra*, Nietzsche en souligne pourtant la continuité avec les recherches antérieures : les dix beaux jours de janvier n'auraient pas éclos sans les obscurités des mois précédents. A Gast Nietzsche explique que toute son espérance a été orientée vers la paternité d'un Zarathoustra, comme cela est particulièrement visible dans *Le Gai Savoir* [2]. Nous avons déjà dit nous-même comment les thèmes fondamentaux du *Zarathoustra* étaient annoncés par *Le Gai Savoir* et, à un degré moindre, par *Aurore*. D'une manière générale, l'idéal de l'*esprit libre*, diffus dans les *Considérations inactuelles* — où il est cependant explicite dans Schopenhauer éducateur par exemple [3] —, plus précis dans certains aphorismes d'*Humain, trop humain*, et davantage encore dans les deux ouvrages qui précèdent le *Zarathoustra*, trouve en celui-ci sa réalisation [4] : le oui et le non en effet y sont désormais en parfaite communion, comme le dira *Ecce homo* en un langage dont la forme *apparente* évoque encore Hegel et Nicolas de Cues : « Cet esprit, de tous les esprits celui qui dit le plus *oui* (der jasagendste), *contredit* (widerspricht) à chaque mot; en lui tous les *contraires* (alle Gegensätze) sont liés en une nouvelle *unité* (zu einer neuen Einheit) [5]. »

Nouveau en soi, le *Zarathoustra* est resté longtemps — et

1. *Ibid.* — Relire ici le texte cité sur l'inspiration à propos de la vision de Silva-plana.

2. Lettre à Peter Gast du 6 avril 1883 : « Je suis un soldat, et par-dessus le marché ce soldat est devenu le père de Zarathoustra. Cette paternité était son espérance; je pense que vous comprenez maintenant le sens des vers à saint Janvier :

> Toi qui d'une lance de flamme
> Brises la glace de mon âme
> Et lui permets de s'élancer en bouillonnant
> Vers la mer de son plus haut espoir.

Et aussi le sens de l'épitaphe : Incipit Tragaedia. »

3. *3e In.*, § 7.

4. Cf. FINK, *La Philosophie de Nietzsche*, p. 76 : « Zarathoustra ne surgit pas immédiatement comme une expression entièrement nouvelle de Nietzsche après sa période positive; il était en germe dans le caractère tentateur de l'esprit libre, dans les chants du prince Vogelfrei et dans les indications ou suggestions et le caractère flottant d'*Aurore* et du *Gai Savoir*. »

5. *EH, APZ*, § 6.

dans une certaine mesure jusqu'à la fin — nouveau pour Nietzsche lui-même : peu de temps avant sa folie Nietzsche le relira en pleurant [1]; en un sens irréductible, comme il l'a répété, il n'est pas *Zarathoustra*. De cette étrangeté, nous avons comme témoignage particulier la correspondance entre Nietzsche et Peter Gast, qui sans nul doute a aidé ici Nietzsche à mieux situer son œuvre [2].

3. *Un cinquième Évangile*

Le 1er février, Nietzsche définissait son livre à Peter Gast comme « une étrange sorte d'*homélie morale* » : à première vue l'expression apparaît doublement étrange sous la plume du non chrétien et de l'immoraliste. Le 11 février, à Overbeck : « C'est un *poème*, et non une collection d'aphorismes. » Mais le 14, à l'éditeur Schmeitzner : « C'est un poème ou un *cinquième Évangile* ou quelque chose qui n'a pas encore de nom. » « Or, le 2 avril, peut-être au courant de l'expression nietzschéenne, Gast écrit à son ami : « A ce livre il faut souhaiter la diffusion de la *Bible*, son autorité canonique, sa suite de commentaires. » Et le 6 avril, en réponse à une lettre du 2 avril où Nietzsche demandait : « Sous quelle rubrique ce *Zarathoustra* doit-il en somme être rangé? Je croirais presque que c'est parmi les *symphonies* », Gast reprend : « Sous quelle rubrique ranger votre nouveau livre? Sous celle — je le crois presque — des *Livres saints* (die heiligen Schriften). Grâce à cette langue *légendaire* vous transportez vos pensées dans une région où les sentiments sont plus simples que les nôtres. » Deux fois les lettres de Gast et de Nietzsche se croisent : c'est en effet le 6 avril que Nietzsche répond ainsi à la lettre de Gast datée du 2 : « En lisant votre dernière lettre j'ai été saisi d'un frisson. En admettant que vous ayez raison, ma vie ne serait donc pas manquée? Et moins que jamais maintenant, où je ne l'avais pourtant jamais autant cru?... Je n'ai jamais eu peut-être plus grande joie de toute ma vie que votre lettre. » Ce ne sont pas des formules de politesse : par Gast il prend davantage conscience de ce qu'il savait déjà [3] : non seulement la valeur mais l'*originalité exceptionnelle* de son œuvre.

1. Mais déjà, dans une lettre à Hillebrand du 24 mai 1883 : « Maintenant que je fais connaissance de cette œuvre — car au moment de sa naissance le temps me manquait pour cela, et depuis j'avais été malade — elle me remue de fond en comble et je pleure au bout de chacune de ses pages. »

2. C'est un point que Schaeffner a bien signalé dans sa préface aux Lettres à Peter Gast, à laquelle nous renvoyons (pp. 184 ss.).

3. « Ici se découvre le jeu auquel Gast se prête; jusqu'à quel degré Nietzsche en est le maître, on ne le saura pas exactement. » A. SCHAEFFNER, *op. cit.*, p. 187.

Cette œuvre, un *cinquième Évangile?* Nietzsche n'a jamais renié la dénomination. Il s'agit bien pour lui de remplacer les saintes Écritures chrétiennes. La première critique publiée sur le premier livre du *Zarathoustra* se résume en cet axiome : *Aut Christus aut Zarathoustra,* et, bien que cette critique ait un côté populaire, Nietzsche la trouve exacte : « On appelle solennellement à la rescousse contre *Zarathoustra* tous les défenseurs « de notre doctrine du Sauveur du monde... » J'entends ici la première voix étrangère qui prononce ce que dans mon for intérieur j'écoute et sais depuis longtemps : je suis l'un des plus terribles adversaires du christianisme et j'ai trouvé une méthode d'attaque dont Voltaire lui-même n'avait encore aucune idée [1]. » Et, certes, cet aspect critique ne justifie que secondairement le qualificatif précédent, puisque avec le *Zarathoustra* la négation devient la projection directe du oui créateur. Or, dans *Ecce homo,* par une lecture au second degré, ce oui créateur n'est plus seulement donné comme le oui encore tâtonnant et mêlé du pauvre pèlerin mais comme le oui même du *dieu* Dionysos, qui apparaît alors à l'horizon comme le vrai, le seul personnage de tout le poème. En effet, citant divers chants, notamment le chant de la Nuit, Nietzsche conclut : « Mais c'est là Dionysos lui-même! » Et il précise : « Jamais on n'a écrit, senti, souffert cela : seul un dieu peut souffrir ainsi, seul Dionysos [2]. » Ainsi, finalement, sous l'enveloppe de Zarathoustra c'est de Dionysos que le livre chante le monde légendaire [3] : Bible d'un dieu.

4. *Sur le nom de Zarathoustra*

Ce nouveau livre saint [4] n'est pas retour à une spiritualité orientale. Le nom de Zarathoustra doit être expliqué. A Gast,

1. Lettre à Gast du 26 août 1883. Cf. lettre à Overbeck de la même date : « Ce qui m'a fait plaisir, ce fut de voir que ce premier lecteur a d'emblée senti de quoi il s'agissait : de l'Antéchrist si longtemps promis. » Ce qualificatif à lui attribué et sur lequel il revient plusieurs fois dans ses lettres d'alors, dans quelle mesure influera-t-il sur le titre de l'une de ses dernières œuvres? A Malwida von Meysenbug il écrit encore, fin mars 1883 : « Wollen Sie einen neuen Namen für mich? Die Kirchensprache hat einen : Ich bin der Antichrist » (Voulez-vous un nouveau nom pour moi? Le langage ecclésiastique en a un : je suis l'Antéchrist). Dans *Ecce homo,* Nietzsche se définira : « Je suis l'anti-âne par excellence, un monstre historique par conséquent, je suis l'Antéchrist, en grec et dans bien d'autres langues aussi. » (Pourquoi j'écris, § 2.)

2. *EH, APZ,* §§ 6 à 8.

3. Au sens étymologique : qu'on doit lire pour accéder à la vérité.

4. A Malwida von Meysenbug, il écrit début avril 1883 : « C'est là une remarquable histoire. J'ai provoqué toutes les religions et j'ai composé un nouveau livre *saint* (ein neues heiliges Buch). Et, pour parler sérieusement, c'est un livre aussi *sérieux* que n'importe quel livre saint, encore qu'il introduise le *rire* dans la *religion.* »

Nietzsche précise le 20 mai 1883 : « Zarathoustra est la forme authentique, non corrompue, du nom de Zoroastre, ainsi donc un vocable persan. Il est d'ailleurs question des Perses vers le milieu de la page 85 » — c'est-à-dire dans le chant intitulé *Des mille et un buts,* où il est écrit : « Dire la vérité et savoir bien manier l'arc et les flèches : ceci a semblé précieux et difficile en même temps au peuple d'où vient mon nom, ce nom qui m'est à la fois cher et lourd à porter [1]. » Cette double qualité a frappé Nietzsche, puisqu'il répétera dans *Ecce homo :* « Dire la vérité et bien tirer de l'arc, c'est la vertu persane [2]. » Il ne s'agit pas là d'une invention nietzschéenne : Hérodote raconte que les Perses enseignaient à leurs enfants « trois choses seulement : monter à cheval, tirer de l'arc, dire la vérité [3] ». Nietzsche se trouve donc lié à quelques textes anciens, soit par ses souvenirs du gymnase, soit par sa lecture de l'*Histoire des Perses* du comte de Gobineau [4]. Mais pourquoi les Perses et pourquoi Zarathoustra? Un point est certain : élaborant sa doctrine, Nietzsche a plus que jamais voulu parler non directement mais par truchement; il veut dépayser les décadents modernes, les empêcher de croire qu'ils vont vite comprendre, leur insinuer qu'une telle doctrine ne sera vraiment vécue — et saisie — que dans des temps lointains. Cela aussi, Gast l'a dit : « Quels longs espaces de temps! Je suis attristé de savoir que le prochain passage de Vénus a lieu le 2 juin 2004 : comme je serais triste de savoir quand votre livre jouira de la diffusion et de l'autorité de la Bible [5]! » Or, l'un des symboles destinés à créer ce dépaysement du temps et de l'espace consistera dans le nom du héraut emprunté à une civilisation étrangère et quasi archéologique, nom qui de surcroît évoque d'immenses cycles. Ainsi du moins s'en explique Nietzsche dans un inédit : « Je devais donner la préférence à Zarathoustra, un Perse : les Perses sont les premiers à penser l'histoire en totalité, en grand. Une suite de périodes, chacune présidée par un prophète. Chaque prophète a son *Hasar,* sa règle de mille années [6]. » Il est vrai que cet inédit n'est daté que très approximativement, de sorte qu'on ne sait s'il a été écrit avant ou après la rédaction du premier livre du

1. Consulter ici SCHAEFFNER, *loc. cit.,* pp. 196 ss.

2. *EH,* Pourquoi je suis une fatalité, § 3.

3. SCHAEFFNER, p. 196.

4. *Ibid.* — Nietzsche avait d'ailleurs fait à Bayreuth la connaissance de Gobineau.

5. Lettre à Gast du 2 avril 1883.

6. Souligné par Nietzsche.

Zarathoustra. Rien par ailleurs dans l'œuvre même n'indique pourquoi Nietzsche a choisi ce nom, et l'ensemble des quelques textes explicatifs est postérieur à cette rédaction, comme si l'auteur exploitait après coup un filon découvert au *hasard*. Le 20 mai 1883, il dira justement à Gast : « Aujourd'hui j'ai appris par *hasard* la signification de *Zarathoustra : Étoile d'or*. Ce hasard m'a rendu heureux. A croire que l'entière conception de mon petit livre est dérivée de cette étymologie : mais jusqu'à ce jour je n'en savais rien [1]. » En homme affirmatif, Nietzsche renforce ici la coïncidence, et c'est en cela qu'il est créateur : de la doctrine nietzschéenne ces deux signes conjoints discernent déjà un essentiel. *Étoile*, parce qu'il n'y a de libération que par la hauteur. Étoile, parce que chaque individu n'est qu'un fragment dans l'immensité infinie. Étoile, parce que les individus n'ont de rapport que sur un fond insondable d'obscurités et de lacunes. Étoile d'*or*, parce que précisément le passage en est *rare :* il lui faut des millénaires pour mûrir [2].

Plus tard, dans *Ecce homo*, Nietzsche essaiera de justifier davantage pourquoi ce nom de Zarathoustra : « On ne m'a pas demandé — on aurait dû le faire — ce que signifiait, justement dans ma bouche, dans la bouche du premier immoraliste, le nom de Zarathoustra. Car ce qui fait la singularité formidable de ce Persan dans l'histoire, c'est justement le contraire de l'immoralisme. Zarathoustra a été le premier à voir dans le combat du bien et du mal la vraie roue du train des choses; c'est lui qui a transposé la morale sur le plan métaphysique, comme force, cause, fin en soi. Mais la question comporte déjà sa réponse. Zarathoustra a créé cette fatale erreur : la morale; il doit donc être le premier à la reconnaître. Non seulement parce qu'il dispose ici d'une expérience plus longue et plus complète que celle de tout autre penseur (l'histoire n'est d'un bout à l'autre que la réfutation expérimentale du principe dit de l'ordre moral), mais surtout parce que Zarathoustra est plus vrai que tout autre penseur. Sa doctrine est la seule à avoir pour suprême vertu la véracité *(die Wahrhaftigkeit)*, c'est-à-dire le contraire de la lâcheté des idéalistes, qui prennent la fuite devant la réalité... Dépassement par elle-même de la morale grâce à la véracité, dépassement par lui-même du moraliste en son contraire — en moi —, tel est dans ma bouche le sens du nom de Zarathoustra [3]. » Cette ultime explication est décisive, puisque Nietzsche y donne son Zarathoustra

1. On peut consulter ici certaines pages de Friedrich Würzbach données comme introduction à la traduction d'*Ainsi parlait Zarathoustra* de Maurice Betz chez Gallimard.
2. Ces termes hasard et étoile d'or seront ultérieurement analysés.
3. Pourquoi je suis une fatalité, § 3.

comme l'*antithèse* du héros persan. En caractérisant le mazdéisme comme une religion dualiste où le bien et le mal demeurent des éléments nécessaires, il le définit d'ailleurs assez bien et définit par là même sa propre attitude « par-delà le bien et le mal ». En réalité, entre le Zoroastre antique et le Zarathoustra nietzschéen il n'y a pas de lien généalogique. « Il subsistera entre le mythe antique et le mythe moderne *plus d'une* analogie biographique ou mystique et, en une *sorte* de réminiscence vécue, Zarathoustra repassera *un peu* par les expériences de Zoroastre. Comme ce dernier, il aimera la solitude et élira domicile en une grotte élevée; il se plaira en la compagnie de ses animaux familiers, un aigle et un serpent; par-dessus tout, *du moins* à titre *symbolique*, il honorera l'astre du jour, divine image [1] » : de telles similitudes, pauvres ou générales, sont des trompe-l'œil. Du reste, dès le début, Nietzsche détache Zarathoustra de son prétendu homologue. Dans un premier schéma, en effet, il présentait ainsi son héros : « Né au bord du lac Ourmi, Zoroastre quitta son pays dans sa trentième année, se rendit dans la province d'Aria et pendant les dix ans de sa solitude dans la montagne y composa le Zend-Avesta. » Or, ce même schéma se retrouve à la fin du quatrième livre du *Gai Savoir*, le Zend-Avesta et la province d'Aria cependant disparus. Enfin dans le prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra* tout nom persan est éliminé — hormis le nom du prophète : « Il semble que Nietzsche veuille effacer le moindre rapport entre son personnage et le héros légendaire [2]. » Bref, la doctrine nietzschéenne n'appartient pas plus à la religion mazdéenne qu'à la religion chrétienne : « Cette Engadine est le lieu de naissance de mon Zarathoustra [3]. » La différence, selon Nietzsche, entre le Zarathoustra et tout le reste? Elle tient en un mot, comme il l'a écrit dans une lettre cruelle à son ami Paul Deussen, l'ancien condisciple de la Pforta, ce fils de pasteur converti aux idées hindoues, qui venait de lui envoyer son ouvrage sur le Védânta : « J'éprouve un grand plaisir à connaître enfin l'expression classique de la mentalité qui m'est la plus *étrangère :* et ton livre me rend ce service. J'y vois apparaître avec la plus grande candeur tout ce que j'avais soupçonné de cette mentalité : page après page, je le lis avec une parfaite *malice*, et tu ne saurais te souhaiter lecteur plus reconnaissant! Le hasard veut qu'on imprime juste en ce moment un manifeste de moi [4], qui dit oui à peu près avec la même éloquence partout où ton livre dit non!

1. QUINOT, in *Nietzsche*, Études du cinquantenaire, 1950, éd. Martin Flinker, pp. 54-55.
2. SCHAEFFNER, *op. cit.*, p. 196.
3. Lettre à Gast du 3 septembre 1883.
4. Le *Zarathoustra*.

C'est fort amusant [1]. » La différence est bien ce seul petit mot : oui.

5. *Un poème*

Le *Zarathoustra*, la bonne nouvelle libératrice. C'est pourquoi le langage s'y exprime sous la forme libérée de la *poésie :* « poème et non collection d'aphorismes [2] », non plus discours morcelé, mais langage continu par images au-delà du discours (réflexif). Le *Zarathoustra*, « ce retour de la langue au grand naturel de l'image [3] ». Nietzsche se dira souvent le poète du *Zarathoustra*. Ici poésie reçoit donc son sens fort : création. Telle est du moins l'idée que Nietzsche se fait de son œuvre : une lecture, même cursive de quelques chants, donne par contre l'impression d'une poésie très mêlée, où les étincelles d'or ou de pourpre s'abîment dans la cendre et la fange, où les purs symboles chutent parfois brutalement dans de vulgaires métaphores, où le ton doctrinal voisine avec un lyrisme oublieux de lui-même. Fink a mis le doigt sur l'un des défauts majeurs de la langue poétique du *Zarathoustra*, en soulignant qu'on y trouve, à certains moments surtout, trop de *conscience* [4]. Mais sous ce défaut se manifeste aussi l'*originalité* du projet : unir poésie et pensée, c'est-à-dire faire du concept une image, de l'image un concept. Il faut bien comprendre cette originalité : il ne s'agit nullement pour Nietzsche, comme certains modernes cherchent à le faire, de ramener la pensée à des sources poétiques préexistantes, de telle sorte que pensée et poésie, expressions d'abord indépendantes, finiraient par se rejoindre, il s'agit de réaliser la pensée comme poésie ou, ce qui est la même chose, la poésie comme pensée. Les poètes sont les penseurs, les penseurs sont les poètes : « Tandis que dans sa première période Nietzsche avait formulé ses pensées dans une métaphysique de l'art, dans une interprétation de l'art grec et de l'art wagnérien, maintenant il ne réfléchit plus *sur* l'art, il pense poétiquement. » Il faut ajouter aussitôt : il poétise philosophiquement [5]. Nietzsche n'a cessé d'insister lui-même sur la nature essentiellement philosophique de son *Zarathoustra*. Parlant de la continuation de cette œuvre en juillet 1883, il dit : « Je dois

1. Lettre à Deussen du 16 mars 1883. Cf. le texte déjà cité d'*Ecce homo, APZ*, § 6 : « Les poètes du Véda ne sont que des prêtres. »
2. Lettre à Overbeck du 11 février 1883 : « Es ist eine Dichtung und keine Aphorismen-Sammlung. »
3. *EH, loc. cit.*
4. FINK, *La Philosophie de Nietzsche*, p. 78.
5. Fink parle plus loin de « la pensée poétisante et de la poésie philosophante ».

achever pour cet automne un travail *philosophique* d'une certaine envergure [1]. » Et, à plusieurs reprises, il définit le *Zarathoustra* comme le péristyle de sa philosophie [2], péristyle lui-même philosophique. Il se détachera très tôt d'un des premiers (prétendus) admirateurs de son poème, Lipiner, qui tend « au mystique *(zum Mystichen)* en méprisant la pensée scientifique [3] ». Ici encore, telle est donc l'intention de Nietzsche. Intention exprimée parfois confusément, comme dans cette lettre : « *Zarathoustra* est une œuvre que nul être vivant sauf moi n'aurait pu écrire. Peut-être viens-je seulement de découvrir mes meilleures forces. Même comme *philosophe* je n'ai pas exprimé mes principales pensées... Et moins encore comme *poète* [4] » : la distinction peut se comprendre, à condition d'y voir une distinction entre deux aspects du langage, et non entre deux attitudes séparées ou réellement successives. Enfin, phénomène parallèle à la retombée de l'image (ou symbole) dans le métaphorique, l'allégorique, voire le mauvais baroque, la pensée devient quelquefois lourdement ou inutilement explicative. Cette philosophie-poésie n'est d'ailleurs pas refus du discours : dans le *Zarathoustra*, les concepts-images tendent à s'organiser en ensembles cohérents, selon un type de cohérence qui sera à déterminer plus tard. A cause des (mauvaises) failles que nous avons dites, ils n'y parviennent pas toujours. Mais ces difficultés ne doivent obnubiler ni l'orientation fondamentale du langage nietzschéen ni les réussites remarquables de certains chants, comme le chant de la Nuit, ou, dans certains chants, de certaines séquences.

6. *Une symphonie musicale*

En rangeant le *Zarathoustra* parmi les *symphonies*, Nietzsche en signalait précisément l'organisation thématique [5]. Il en signalait aussi la parenté avec la *musique*. Parenté voulue dès l'origine. En septembre 1883, Nietzsche écrit qu'il vient de retrouver la première esquisse de cette œuvre, remontant au 26 août 1881, et qui commence ainsi : « Dans le style de la première phase de la neuvième symphonie [6]. » Au moment de rédiger le premier livre

1. Lettre à Mme Overbeck du 29 juillet 1883.
2. Lettre de février 1884 à Malwida von Meysenbug et de la mi-juin 1884 à sa sœur.
3. Lettre à Overbeck du 7 avril 1884.
4. Lettre à Overbeck du commencement d'avril 1883.
5. A Gast, le 30 mars 1883, Nietzsche parle du finale de sa symphonie. Dans une lettre du 17 avril 1883, Gast montrera son étonnement devant le fait que tant de rouages et d'éléments apparemment épars aient réussi à transformer le Zarathoustra en un véritable *organisme*.
6. Cf. lettre à Gast du 3 septembre 1883.

il indique à Overbeck : « Je suis en train de parachever mon œuvre, travail qui exige une *oreille fine* [1] et pour lequel on ne saurait être trop solitaire [2]. » Propos dont l'écho s'est prolongé dans *Ecce homo :* « Peut-être mon Zarathoustra ne relève-t-il que de la musique : ce qui est certain, c'est qu'il présuppose une régénération de l'*ouïe* [3]. » Plus franchement encore, dans un autre passage d'*Ecce homo :* ici le discours « devient musique [4] ». Ce qui ne signifie ni qu'il y ait des correspondances entre le *Zarathoustra* et des œuvres musicales existantes ni qu'on doive chercher à le mettre en musique. Nietzsche a d'ailleurs défini son problème dans un aphorisme inédit intitulé *Entre artistes de l'avenir :* « Je vois ici un musicien qui parle la langue de Rossini ou de Mozart comme sa langue maternelle, ce tendre, ce fol langage *populaire* de la musique, tantôt trop doux, tantôt trop bruyant, avec sa malicieuse indulgence à l'égard de tout, aussi à l'égard du « vulgaire » — mais qui ne peut retenir un sourire, le sourire de ce qui est gâté, raffiné, tardif... Peut-être pourrait-on également imaginer quelque chose d'analogue dans le monde du mot, c'est-à-dire la venue d'un poète — philosophe audacieux, raffiné et tardif jusqu'à l'excès, mais capable de parler la langue des moralistes *populaires* et des *saints hommes* de jadis, et cela si naturellement, si spontanément, avec autant de verve et de gaieté directe que s'il était lui-même un des « Primitifs », procurant ainsi à qui a une oreille derrière l'oreille une jouissance incomparable, celle d'*entendre* et de *connaître* ce qui a lieu véritablement [5]. » Bref, le poète-philosophe doit chercher à faire en son domaine ce que tel type de musicien cherche à faire dans le sien : créer un langage où non seulement sens et intelligence se confondent mais qui soit accessible au *peuple*. On ne doit pas s'étonner, à propos du *Zarathoustra* surtout, de cette préoccupation populaire, prolongement des discussions antérieures sur la culture. Le sous-titre : *Livre pour tous et pour personne* n'est pas contradictoire. Ce livre n'est pas réservé à des techniciens intellectuels; comme les anciens évangiles il s'adresse à n'importe qui, c'est-à-dire en ce sens-là au peuple. Mais pas au vulgaire : c'est pourquoi il ne s'adresse à personne. Pour en saisir et savourer la doctrine, il faut avoir quitté le monde de l'anonyme et de l'homonyme et être déjà devenu quelqu'un. Mais ce quelqu'un, où est-il? L'ancien évangile disait : que celui qui a des oreilles pour entendre entende! Le nouvel évangile dit : pour comprendre ici, il faut avoir des oreilles fines,

1. Souligné par Nietzsche.
2. Lettre à Overbeck du 3 février 1883.
3. *EH, APZ,* § 1.
4. *Ibid.*
5. Cf. SCHAEFFNER, t. I, p. 309.

menues, ciselées et même labyrinthiques. D'où l'insistance dans l'inédit précédent sur l'aspect *raffiné* de l'art à venir, avec même une pointe d'excès, car cet art aura passé par les complications de la décadence, dont il aura recueilli, en les purifiant et les transmuant, les valeurs vénéneuses, comme la santé crée de la vigueur avec la maladie, comme on fabrique d'excellentes potions à base de poisons. Dès maintenant, il faut signaler cette intention nietzschéenne de boucler le cercle, d'inventer une véritable langue de « moralistes populaires » et de « saints hommes », une langue de « Primitifs », *mais* après un long séjour dans les circuits subtils et alambiqués [1] des « Décadents ». Autrement dit, il faut des leitmotive, des *fils* directeurs pour ne pas se laisser embrouiller dans les labyrinthes. D'où la nécessité, dans l'œuvre musicale, du motif : sans mélodie toute symphonie sombre dans la cacophonie des romantiques ou idéalistes allemands, qui *font* de la musique pour s'emberlificoter eux-mêmes, semblables à des araignées qui finiraient par se *prendre* dans leur propre toile. C'est ici que peut se comprendre cette lettre à Peter Gast du 24 mars 1883 : « Quant à la culture allemande actuelle et à celle qui va venir — donc abstraction faite de nous autres musiciens de l'avenir — Bungert [2] me donne à réfléchir sur bien des points. Voyez-vous, en dehors du wagnérisme règne maintenant en Allemagne un courant musical qui dans la personne de Bungert tend justement à s'emparer de la scène. Les représentants de ce courant croient descendre de Beethoven et de Schumann, en quoi ils ont raison (*il motivo* a également disparu dans le dernier Beethoven, son absence caractérise tout l'idéalisme allemand et aussi, par exemple, les femmes idéalistes comme Malwida von Meysenbug). Ces représentants se tiennent pour les héritiers de la lyrique allemande (Goethe, Heine, Daumer)... Or, il me paraît fort intéressant que cet esprit lyrico-romantique, qui est aujourd'hui en Allemagne le défenseur de la sensualité, s'adjoigne encore les Grecs et veuille faire pour la première fois de l'Homère en musique. Cette expérience d'une portée générale faite par la culture allemande a ses antécédents dans les expériences similaires de Goethe. Si tout va bien, il en sortira quelque chose comme Hermann et Dorothée en musique : je n'attends ni n'espère rien de mieux... Cela manquera de mélodie dans un camp comme dans l'autre, je veux dire comme chez les wagnériens. Mais on s'imaginera le contraire. Je me suis demandé ce qu'est, au fond, ce que vous appelez *il motivo*. Il me semble presque que c'est de la

1. Au sens étymologique.
2. Bungert (1846-1915), élève à Paris de Georges Mathias, lui-même élève de Chopin. Auteur d'une tétralogie homérique, d'où l'allusion de Nietzsche, dans cette lettre, aux Grecs. Cf. SCHAEFFNER, *op. cit.*, t. I, p. 272.

musique qu'on ne fait pas, mais qu'on prend : de la musique populaire. On vient de prouver que les airs les plus goûtés de Bellini (et de Pasiello) tirent leurs motifs de chansons qu'on chante aux environs de Catane (Homère a rassemblé les motifs que tous les rhapsodes avaient chantés durant plusieurs siècles). *Il motivo* me semble être dans le domaine musical ce qu'on appelle ailleurs un proverbe. Qu'en pensez-vous? En écrivant ceci, je songe à mon *Zarathoustra* [1]. » Musique populaire, musique qu'on ne fait pas mais que l'on prend : d'emblée le peuple y entre, car il y reconnaît des thèmes venus des couches primitives et inconscientes. Ainsi doit être la langue du *Zarathoustra*, balisée par des proverbes ou des paraboles, comme chez Homère ou Jésus. Que le peuple *actuel* fût incapable d'entendre une telle langue, Nietzsche le savait, ayant très vite compris que ce livre n'était d'abord un livre pour personne. D'où la saveur de cette remarque symbolique, dans la même lettre où Nietzsche se demande si son *Zarathoustra* ne doit pas être rangé parmi les symphonies : « Maintenant au tour de *Zarathoustra*. Qu'est-ce qui lui a barré le chemin? Un demi-million de livres de cantiques chrétiens, que Teubner devait finir d'imprimer jusqu'à Pâques [2]. »

Dans une lettre à Rohde, Nietzsche a signalé avec quelque précision en quoi il a voulu rendre musicale sa langue poétique : « A toi, *homo litteratus*, je ne saurais réprimer un aveu : je m'imagine avoir par ce *Zarathoustra* porté la langue allemande à sa perfection. Après Luther et Goethe il restait un troisième pas à faire : regarde, vieux camarade de mon cœur, si la force, la souplesse et l'harmonie se sont jamais trouvées aussi intimement liées dans notre langue. Lis Goethe après une page de mon livre et tu verras que cette espèce d'onduleux qui caractérisait le Goethe dessinateur se retrouve chez lui quand il forge son langage. J'ai sur lui la supériorité de la ligne plus rigoureuse, plus virile, sans tomber pour autant dans la trivialité de Luther. Mon style est une danse *(Mein Stil ist ein Tanz)*, un jeu avec les symétries de toute sorte et une gambade moqueuse par-dessus ces symétries. Cela se sent jusque dans le choix des voyelles [3]. » Si la danse a tant de place dans le *Zarathoustra* [4], c'est que la langue en effet tend à y devenir une danse, puisque Zarathoustra, qui est un remarquable danseur, est même prêt à croire à un dieu qui saurait danser. La danse : cet élan rythmé de tout le corps vers la hauteur, prenant un appui souple et ferme sur le sol. Le but du *Zarathoustra* est

1. Compléter cette lettre par la suivante, du 2 avril.
2. Lettre à Gast du 2 avril 1883.
3. Lettre à Rohde du 22 février 1884.
4. On trouvera rassemblées quelques citations du *Zarathoustra* relatives à la danse *in* SCHAEFFNER, t. I, p. 189, note 324.

sans nul doute, de la première phrase d'un chant à la dernière, d'emporter le lecteur — l'auditeur — dans un souffle autonome mesuré de tempi différents. Mais seul un connaisseur de l'allemand sera à même de suivre et de goûter ce mouvement :

Nacht ist es : nun reden lauter alle springenden Brunnen. Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen.
Nacht ist es : nun erst erwachen alle Lieder der Liebenden. Und auch meine Seele ist das Lied eines Liebenden.
Ein Ungestilltes, Unstillbares ist in mir; das will laut werden. Eine Begierde nach Liebe ist in mir, die redet selber die Sprache der Liebe.
Licht bin ich : ach, dass ich Nacht wäre! Aber dies ist meine Einsamkeit, dass ich von Licht umgürtet bin [1].

Tous les chants, à beaucoup près, n'ont pas ce rythme, cette cadence.

***

La période du *Zarathoustra* coïncide avec une période nietzschéenne particulièrement féconde en poésie. C'est en effet dans les années 1882-1884 que Nietzsche rédigea par exemple l'ensemble des *Chants du prince Vogelfrei*, qui seront publiés en 1886 en même temps que le dernier livre du *Gai Savoir* (*Vogelfrei*, qui veut dire étymologiquement oiseau libre, désigne aussi le hors-la-loi). C'est aussi à cette époque qu'il songe aux *Dithyrambes à Dionysos* [2], qui paraîtront en 1888, comportant trois chants du *Zarathoustra* caractéristiques par leur allure dithyrambique: *Parmi les filles du désert*, *Le signe du feu* et *Le chant de la nuit*.

7. *L'appréhension de Nietzsche*

C'est devant cette fécondité que nous pouvons reprendre la question laissée en suspens [3] : pourquoi, après la vision de Sils-Maria, Nietzsche a-t-il rédigé *Le Gai Savoir* et non une œuvre tournant autour du thème, désormais central, de l'éternel retour? La libération d'août 1881 était insuffisante : il a fallu l'épreuve terrible avec Lou Salomé pour que Nietzsche devienne créateur d'une nouvelle langue poétique. Il a fallu aussi qu'il donne un assentiment plus net à la révélation de l'éternel retour. Ici Klos-

1. Le chant de la nuit.
2. Cf. la lettre citée à Gast du 22 mars 1883. — Dithyrambe : chant liturgique en l'honneur de Dionysos.
3. Cf. *supra*, pp. 127-128.

sowski a eu raison de se référer à des pages importantes de Lou Salomé [1]. Nous les citons nous-même en les reprenant d'un peu plus haut, et en citant avec elle l'avant-dernier aphorisme du quatrième livre du *Gai Savoir :* « Cette conception du tragique et du sentiment vital qui en découle permit à Nietzsche, en revenant à la philosophie schopenhauerienne du *pessimisme* et de l'ascèse, de créer sa doctrine du retour éternel, qui est, de toutes ses doctrines, celle où respire la plus ardente joie de vivre. Autant son système avait besoin d'une base esthétique, surtout du point de vue éthique et psychologique, autant il réclamait son *contraire*, c'est-à-dire cette apothéose de la vie... Nietzsche a déjà fait allusion à la possibilité du retour éternel dans l'avant-dernier aphorisme du *Gai Savoir* intitulé Le poids le plus lourd :

« Que dirais-tu si un jour, si une nuit, un démon se glissait jusque dans ta solitude la plus reculée et te dise : Cette vie telle que tu la vis maintenant et que tu l'as vécue, tu devras la vivre encore une fois et d'innombrables fois; et il n'y aura rien de nouveau en elle, si ce n'est que chaque douleur et chaque plaisir, chaque pensée et chaque gémissement et tout ce qu'il y a d'indiciblement petit et grand dans ta vie devront revenir pour toi et le tout dans le même ordre et la même succession — cette araignée-là également, et ce clair de lune entre les arbres, et cet instant-ci et moi-même. L'éternel sablier de l'existence ne cesse d'être renversé à nouveau — et toi avec lui, ô grain de poussière de la poussière! — Ne te jetterais-tu pas sur le sol, grinçant des dents et maudissant le démon qui te parlerait de la sorte? Ou bien te serait-il arrivé de vivre un instant formidable où tu aurais pu lui répondre : Tu es un dieu, et jamais je n'entendis choses plus divines! — Si cette pensée exerçait sur toi son empire, tel que tu es elle te transformerait, te broyant peut-être : la question posée à propos de tout, et de chaque chose : Voudrais-tu ceci encore une fois et d'innombrables fois? pèserait comme le poids le plus lourd sur ton agir! Ou combien ne te faudrait-il pas témoigner de bienveillance envers toi-même pour ne désirer plus rien que cette dernière, éternelle confirmation, cette dernière, éternelle sanction? »

« La pensée fondamentale du retour éternel apparaît ici peut-être plus distinctement, et plus directement, que dans aucun de ses écrits ultérieurs, car Nietzsche ne supporta jamais de passer sous silence ce qui emplissait et animait sa pensée. Mais il était encore tellement bouleversé à l'idée de dévoiler sa nouvelle découverte qu'il inséra son idée du retour éternel comme une boutade sans importance, au milieu de ses autres idées, de sorte que le lecteur inattentif n'aperçoit pas tout d'abord le rapport

1. KLOSSOWSKI, *op. cit.*, pp. 145 ss.

caché qui la relie à l'austère considération finale : *Incipit tragaedia* — cet aveu fait « à voix si basse que le monde entier ne l'entend pas, que le monde entier ne *nous* entend pas [1] »... En réalité, Nietzsche considéra cette pensée, dès cette époque, comme une fatalité inéluctable qui cherchait « à le transformer et à le broyer »; il lutta afin d'acquérir la force nécessaire pour se l'avouer à lui-même, et la dévoiler aux hommes dans toute son ampleur, comme une vérité irréfutable. Jamais je ne pourrai oublier les heures où il me la confia pour la première fois, comme un secret dont la vérification et la confirmation lui causaient une horreur indicible : il n'en parlait qu'à voix basse et avec les signes manifestes de la terreur la plus profonde. Et la vie, en vérité, le faisait si cruellement souffrir que la certitude du retour éternel devait être pour lui quelque chose d'atroce. C'est seulement plus tard que Nietzsche parvint à formuler la quintessence de cette doctrine, qui est une apothéose de la vie, et celle-ci offre une contradiction si violente avec son sentiment douloureux de l'existence qu'elle nous apparaît comme un masque d'autant plus effrayant. Devenir l'annonciateur d'une doctrine qui n'est supportable que si l'on se sent animé par un amour illimité de la vie, qui ne peut agir de façon ennoblissante que là où la pensée de l'homme s'élève à grands coups d'ailes vers une divinisation de la vie, cela devait en vérité former une terrible contradiction avec sa nature la plus intime — contradiction qui finit par le broyer. A dater du jour où cette pensée a germé dans son esprit, tout ce qu'il a écrit, senti et vécu jaillit de cette rupture intérieure, se meut entre « le grincement de dents et la malédiction contre le démon de l'éternité de la vie » et l'attente de cet instant prodigieux qui donnerait la force de répondre : « Tu es un dieu, et jamais je n'entendis choses plus divines. » Plus il s'éleva, comme philosophe, vers l'épanouissement total de sa glorification de la vie, et plus il s'enfonça, comme homme, dans les souffrances que lui causait sa propre doctrine. Ce combat intérieur est la source véritable de toute sa dernière philosophie... A cette époque, l'idée de l'éternel retour n'était pas encore pour Nietzsche une certitude, mais une appréhension. Il avait décidé de faire dépendre la façon dont il en parlerait de la mesure où les sciences lui en apporteraient la confirmation. Nous échangeâmes sur ce sujet toute une correspondance, et il ressortait toujours de ses déclarations qu'il pensait trouver la base irréfutable de sa théorie dans l'étude de la physique et de la constitution de l'atome — ce en quoi il se trompait. C'est à ce moment qu'il forma le projet de consacrer dix années à l'étude des sciences naturelles à Vienne ou à Paris. C'est seulement après cette période de silence, et dans le

1. *Aurore*, Préface, § 5.

cas redouté d'un succès, qu'il voulait revenir parmi les hommes et enseigner l'évangile du retour éternel [1]. »

Cette thèse de Lou Salomé comporte plusieurs éléments, dont certains sont discutables. Erreur capitale : l'idée que l'éternel retour est une reprise du pessimisme à la Schopenhauer. La plus haute formule d'approbation de la vie [2] n'a rien à voir chez Nietzsche avec une attitude réactive, compensatrice des douleurs de l'existence : elle naît dans ces douleurs et fait corps avec elles. D'autre part, s'il est excessif d'écrire que l'aphorisme 341 est peut-être l'expression la plus nette de la doctrine, il ne faut, en tout cas, pas oublier, comme Lou Salomé, que l'éternel retour des mêmes choses n'a de sens que par la métamorphose [3] : ce n'est pas un retour au même [4]. Il y a enfin une contradiction à dire que Nietzsche mit du temps « à formuler la quintessence de cette doctrine » *et* à soutenir que la formulation au quatrième livre du *Gai Savoir* en est impeccable. Par contre, Lou Salomé apporte un témoignage exceptionnel sur la difficulté personnelle de Nietzsche, dans les débuts du moins, devant la révélation *(Offenbarung)* de l'éternel retour. Cette difficulté est de deux ordres. Elle touche à l'effroi de Nietzsche, d'une part face à lui-même, d'autre part dans son rapport aux autres : « La force nécessaire pour se l'avouer à lui-même, et la dévoiler aux hommes. »

Que Nietzsche ait eu du mal à accepter pour lui la doctrine de l'éternel retour, sa correspondance le laisse entendre : « Je suis presque broyé », écrit-il à Gast le 16 août 1883 dans les termes mêmes de l'aphorisme 341 du *Gai Savoir*. Ou à Malwida von Meysenbug en février 1884 : « J'ai sur mon âme des choses cent fois plus dures à porter que la bêtise humaine. » Et plus nettement à Overbeck, au commencement de mars : « Le début de la lettre de Gast parle de mon *Zarathoustra* d'une manière qui t'inquiétera plutôt qu'elle ne te fera plaisir. Ciel! Qui se doute du fardeau qui pèse sur moi et de la force qu'il me faut pour m'endurer moi-même! Je ne sais pourquoi cela tombe sur moi — mais il se peut que je sois le premier à avoir la pensée qui coupera en deux l'histoire de l'humanité... Il m'a fallu me donner du courage à moi-même puisque de partout je ne recevais que découragement. Du courage pour *porter* cette pensée, car je suis encore loin de l'exprimer ou de lui donner sa forme. Est-elle vraie, ou plutôt la tient-on pour vraie, alors tout change, tout se retourne et toutes les anciennes valeurs sont dévalorisées. » Dans ces moments

1. Lou SALOMÉ, *op. cit.*, pp. 255-260.
2. *EH*.
3. En traduisant (*Le Gai Savoir*, éd. Gallimard) : « elle te transformait, faisant de toi, tel que tu es, *un autre* », Klossowski ne commet certes pas de contresens, mais force manifestement le *texte*.
4. Cf. la mise en garde de DELEUZE, in *Nietzsche*, p. 37.

cruels Nietzsche évoque la mort (« Aut mori, aut vivere », écrit-il à Rohde le 15 juillet 1883), et encore — jusqu'en 1883 — le suicide : idée qu'il repousse. On a aussi déclaré que la pensée de l'éternel retour aurait semé en lui l'épouvante de perdre la raison. C'est là un problème que nous nous réservons d'examiner au terme de cet ouvrage.

Trois points cependant doivent être ici soulignés. Quels que fussent leurs modes, les souffrances de Nietzsche allèrent jusqu'à la terreur. En deuxième lieu, il fit de son mieux pour ne pas céder aux vertiges fallacieux. « Pour autant qu'il est possible d'adoucir et d'alléger un état de santé précaire par la *sagesse* que donne la pratique de la vie, je fais probablement tout ce qu'on peut dans mon cas : en cela je ne suis ni étourdi ni dépourvu d'ingéniosité [1] » : ce que dit ainsi Nietzsche de sa santé vaut en particulier pour ces années 1880-1884 où il cherche constamment la mesure dans la démesure (la démesure dans la mesure). Enfin, si Nietzsche n'est pas de toute façon devenu alors fou, il est vrai qu'aux yeux de certains il a commencé à passer pour tel. Annonçant le premier livre du *Zarathoustra* à Peter Gast, il écrit : « Avec ce livre j'entre dans un nouveau cycle — désormais je compterai parmi les fous [2]. » Et un peu avant : « Un jour un oiseau a passé devant moi, et moi, superstitieux comme tous les solitaires, comme tous les hommes qui se trouvent à un tournant de leur route, je me figurai avoir vu un aigle. Or, tout le monde s'applique à me démontrer que je me trompe, et c'est devenu matière à un aimable clabaudage à travers l'Europe. Qui donc est le plus heureux — moi, le dupé, comme on dit, qui, à cause du symbole que figurait cet oiseau, ai vécu tout un été dans le monde supérieur de l'espérance — ou ceux-là, qui ne peuvent être dupés? Ainsi de suite. Amen [3]. »

Les raisons de l'attente de Nietzsche à élaborer davantage sa doctrine du retour éternel proviennent donc à la fois de ses propres résistances et des difficultés énormes d'un exposé public.

8. *La composition de l'œuvre*

Nietzsche dit qu'il a écrit chacun des livres de son *Zarathoustra* en dix jours [4]. On doutera de la justesse de cette indication :

1. Lettre à Rohde du 24 mars 1881.
2. Lettre du 1er février 1883.
3. Lettre à Gast du 4 août 1882. — Ce que dit ici Nietzsche est confirmé par Overbeck par exemple : « Il est malheureusement hors de doute qu'il se trouvait bon nombre de gens pour affirmer que Nietzsche était anormal longtemps avant la catastrophe » (*in* BIANQUIS, *Nietzsche devant ses contemporains*, p. 217).
4. *EH*, *APZ*, § 4. Cf. aussi la correspondance des années 83-84.

ainsi Nietzsche affirme avoir achevé la deuxième partie le 28 juillet, jour du tremblement de terre d'Ischia, alors que par ailleurs il laisse entendre que la rédaction en aurait eu lieu entre le 1er et le 13 juillet 1883. Au reste, certains morceaux, comme Le chant de la nuit, ont été composés à part : « C'est dans une loggia perchée au-dessus de la piazza Barberina, d'où l'on découvre toute l'étendue de Rome et d'où l'on entend monter des profondeurs le bouillonnement de la fontana, que fut composé ce chant solitaire qui fût jamais, le chant de la nuit; à cette époque, j'étais hanté par une indicible mélancolie dont le refrain revenait toujours avec ces mots : Mort d'immortalité [1]. » De même le chant décisif, dans le troisième livre, intitulé Des anciennes et des nouvelles Tables : « Ce chant a été composé au cours d'une ascension fort rude entre la gare et le merveilleux village maure d'Èze. C'est quand l'inspiration créatrice coule en moi le plus richement que mes muscles fonctionnent le mieux. Mon corps — laissons l'âme hors du jeu — mon corps se sent enthousiasmé. On m'a souvent vu danser dans ma joie, je pouvais alors, sans soupçon de fatigue, gravir les monts sept ou huit d'heures d'affilée [2]. » Au-delà du chiffre, réel ou symbolique, de dix jours ce qui importe donc c'est le prodigieux mouvement de concentration puis de rapide explosion [3] que suppose la rédaction du *Zarathoustra*. Cette remarque ne vaut du reste que pour les trois premiers livres, le dernier ayant nécessité plus de peine et de temps (de l'automne 1884 à février 1885, à Zurich, Menton et Nice, tandis que la troisième partie date de janvier 1884, à Nice).

Nietzsche a hésité sur le plan de son œuvre. L'esquisse d'août 1881, qui porte comme titre *Midi et Éternité* et comme sous-titre *Indications pour une vie nouvelle*, annonce déjà quatre livres. Le schéma de ces livres mérite, pour la compréhension de l'ouvrage achevé, d'être rapporté :

« *Premier livre.* — Dans le style de la première phrase de la neuvième symphonie. Chaos sive natura : *De la déshumanisation de la nature.* Prométhée est rivé au Caucase. Écrit avec la cruauté du κράτος de la puissance.

Deuxième livre. — Rapide, sceptique, méphistophélique. *De l'assimilation des expériences.* Connaissance : erreur qui devient organique et organisée.

Troisième livre. — Ce qui a jamais été écrit de plus fervent, de plus aérien et de plus céleste : *Du dernier bonheur du solitaire;* celui-ci, de sujet qu'il était, est devenu lui-même au suprême degré : le parfait ego. Il n'y a guère que cet ego qui connaisse

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*
3. Lettre à Overbeck du début de février 1884.

l'amour; au degré précédent, où la solitude la plus haute et la splendeur du moi ne sont pas atteintes, il y a autre chose que l'amour.

Quatrième livre. — Dithyrambique, d'une ampleur qui embrasse. Annulus aeternitatis. Désir de tout revivre encore une fois et éternellement.

La métamorphose ininterrompue : il faut que dans un bref espace de temps tu passes à travers beaucoup d'individus. Le moyen d'y arriver : la lutte ininterrompue. »

Les allusions énigmatiques de cette esquisse n'ont pas à être forcées. Et certains éléments sont clairs. D'abord, le plan général : des quatre parties les deux premières sont critiques ou purificatrices, les deux dernières, créatrices. La première vise à une purification de la nature; la deuxième, à une purification de la connaissance; la troisième est un développement poétique de l'attitude originaire, attitude qui au dernier livre trouvera sa plénitude dans le désir de l'éternel retour. Sous cette perspective, le mouvement de l'œuvre devait se dérouler selon un crescendo, à la fois poétique et doctrinal : le lyrisme du troisième livre devient, au quatrième, dithyrambe. Il faut noter aussi que l'attitude originaire est ici désignée d'un seul mot, classique : *amour*. Amour qui n'est pas opposable à la puissance dont parle l'argument du premier livre à propos de la critique des humanismes et des théologies qui ont dénaturé la nature. C'est ce même amour précisément qui doit démystifier les anciennes et modernes idéologies, déshumaniser la nature et la ramener à sa première figure, c'est-à-dire au chaos. Spinoza disait : *Deus sive natura*. Nietzsche dit ici : *Chaos sive natura*. Chaos en effet, c'est la nature telle qu'elle réapparaît une fois débarrassée des projections humaines, trop humaines [1]. On remarquera enfin la progression quasi académique de ce plan de 1881 : nature, connaissance, amour.

Dans le *Zarathoustra* définitif, la manière nietzschéenne sera assez différente. Ainsi on n'y passe pas d'un moment critique à un moment créateur, mais dès le début l'activité créatrice entre en jeu manifestant de temps en temps ses aspects critiques : dans le premier livre un chant s'intitule Le chemin du créateur. Le crescendo de ce *Zarathoustra*, évident pour les trois premières parties, est d'un autre type : nous dirions volontiers, en épurant, que ce crescendo est un approfondissement de l'acte créateur, la troisième partie étant centrée, en effet, autour du thème englobant de l'éternel retour. Mais il s'agit là d'une épure, et Fink force à l'excès la logique du plan en faisant de la mort de Dieu le thème du premier livre et de la volonté de puissance celui du deuxième livre : en réalité, ces thèmes sont partout sous-jacents. Et mieux

1. Plus tard sera analysé ce concept de chaos.

vaut comprendre le *Zarathoustra* comme une initiation par degrés progressifs — et à travers des motifs liés parfois sans logique visible — vers l'attitude centrale, qui est le désir de l'éternel retour, en quoi devient le surhomme.

Le Prologue — de dix brèves sections — annonce d'ailleurs cette orientation, valable pour l'ensemble de l'œuvre. Après avoir passé dix années dans la solitude des montagnes, Zarathoustra redescend vers la plaine, où il rencontre un saint vieillard (antitype de la nouvelle sagesse), qui ne sait pas encore l'événement capital, la mort de Dieu. A partir de cet événement, d'apparence négative, Zarathoustra énonce *la* doctrine : « Voici, je vous enseigne le surhomme. » Cette doctrine laissant la foule insensible, Zarathoustra y oppose par contraste l'image du dernier homme, de l'homme déchu au dernier échelon, que la foule aveugle préfère au surhomme : « Donne-nous ce dernier homme, ô Zarathoustra, fais-nous semblables à ces derniers hommes, et nous te tiendrons quitte du surhomme. » Alors, certain de ne pouvoir découvrir des auditeurs parmi la foule, Zarathoustra rêve de compagnons choisis, capables de comprendre et de continuer son œuvre : « Des compagnons, voilà ce que cherche le créateur, des moissonneurs pour l'aider. » Au terme de ce Prologue, deux premiers compagnons d'ailleurs se présentent, inattendus, qui suivront Zarathoustra dans toutes ses étapes, l'aigle et le serpent : « J'ai rencontré plus de dangers parmi les hommes que parmi les animaux. Zarathoustra mène des voies dangereuses : que mes animaux me conduisent! » Et Zarathoustra, dans la compagnie de ces deux animaux, se met en marche.

Le Prologue du *Zarathoustra* apparaît ainsi à double foyer : un argument des thèmes élaborés dans le corps de l'ouvrage mais aussi une expérience préliminaire au chemin qu'il doit encore parcourir. En d'autres termes, durant ces dix ans d'érémitisme, Zarathoustra a pressenti sa future doctrine mais il en est encore à une compréhension inchoative, maladroite, et l'exposé qu'il en va tenter de maintes manières ne dépend pas seulement de la fragilité de ses compagnons, il dépend aussi de sa propre faiblesse. Quand donc, à la fin du premier livre, il retourne à sa caverne, c'est à la fois parce qu'il doit attendre une certaine maturité de ses auditeurs et parce qu'il doit lui-même mûrir encore. Le début de la deuxième partie le dit clairement : « Zarathoustra retourna dans les montagnes et dans la solitude de sa caverne et se déroba aux hommes pour attendre, pareil au semeur qui a répandu sa semence... Ainsi s'écoulèrent pour le solitaire des mois et des années, mais sa sagesse grandissait et elle le faisait souffrir par sa plénitude. » Que Zarathoustra ait eu du mal à réaliser et à comprendre ce

qu'il cherche, il suffit en particulier d'analyser ses hésitations apeurées devant la théorie de l'éternel retour et de comparer à ce propos, au troisième livre, les chants *De la vision et de l'énigme* et du *Convalescent*.

Au commencement du premier livre le chant *Des trois métamorphoses* définit précisément les trois stades par lesquels l'individu doit passer pour devenir un véritable créateur, le stade du chameau, le stade du lion, le stade de l'enfant. Or, si dès le départ, Zarathoustra saisit un peu ce qu'est l'esprit d'enfance, c'est seulement au dernier chant du dernier livre que se manifeste avec un certain épanouissement la métamorphose du lion. Une dernière fois — dans ce chant intitulé *Le signe* — Zarathoustra se lève à l'aurore, plus que jamais solitaire : « Il me manque encore mes hommes véritables. » Cependant, il survient tout à coup un signe de la conversion décisive de Zarathoustra et du progrès de son œuvre : les oiseaux sont devenus d'une tendresse adorable, le lion se met à rire d'un rire amical et timide. Zarathoustra lui-même s'est enfin transformé en enfant : « Zarathoustra a mûri, mon heure est venue — Voici mon aube, ma journée commence. Lève-toi donc, lève-toi, ô grand midi. » En effet, maintenant le grand midi est en vue. Sous cet angle capital, le dernier chant éclaire l'ensemble du chemin et le constitue comme unité. Pour Fink c'est là au contraire une chute décevante : « Le signe vient, le lion riant avec le vol des colombes, et Zarathoustra se met à l'œuvre; il quitte sa caverne « ardent et fort comme le soleil du matin qui surgit des monts obscurs ». Ainsi finit l'œuvre : on ne sait pas si Zarathoustra part pour une nouvelle annonciation de ses doctrines ou pour une grande action. C'est une fin curieuse. Elle laisse un vide singulier. Nietzsche a fait différentes ébauches pour donner une autre forme à la fin de son livre, mais il ne les a pas réalisées. Le pathos de l'œuvre est épuisé, il ne permet plus après la quatrième partie de fin puissante et convaincante [1]. » Nous aurons à évoquer le quatrième livre en sa totalité, mais pour le dernier chant cette interprétation n'est pas recevable. Ce qui est d'ailleurs en cause ce n'est pas d'abord la qualité de la forme poétique mais le *sens* de l'expérience qui s'y exprime. Or, même si Nietzsche avait entrevu pour la fin du quatrième livre d'autres perspectives, celle-ci est parfaitement cohérente avec le début et l'ensemble de l'œuvre, puisque c'est ici seulement, après tant d'avatars, parfois très labyrinthiques, que commence à s'accomplir le double désir de Zarathoustra : être un enfant et avoir des enfants. Ce que Zarathoustra fera désormais n'a donc rien d'énigmatique : il va continuer de marcher vers ces enfants qui viennent,

1. FINK, *op. cit.*, p. 149.

pour leur transmettre la doctrine et leur céder la place dans un dernier déclin. C'est là son œuvre et son destin. Ce qu'il devient comme individu particulier importe vraiment peu.

Au premier livre, l'enseignement de Zarathoustra dénonce les idéalistes de toute sorte, professeurs de vertu, prédicateurs de mort, contempteurs du corps, visionnaires de l'au-delà, qui voilent leur spiritualisme sous l'éloge hypocrite de la chasteté ou de l'amour du prochain. La critique n'attaque pas seulement la morale et la religion, mais aussi les idéologies politiques, l'idolâtrie de l'État ou la démagogie des mouches de la place publique. Mais, en même temps, Zarathoustra énonce certains aspects positifs de l'acte créateur, qui donneront sens aux valeurs telles que la guerre, l'amitié, le mariage, la mort enfin. Ce premier livre s'achève par une précision de l'acte créateur comme *donateur*.

Le deuxième livre renoue avec le premier par une reprise en épigraphe de deux versets du dernier chant précédent, comme Nietzsche s'en est lui-même expliqué dans une lettre à Gast : « N'est-ce pas, cher ami, que c'est une vérité générale que le deuxième vers est plus malaisé à faire que le premier? Eh bien! Le deuxième vers est fait — et maintenant qu'il est fini je tremble rétrospectivement de la difficulté que j'ai surmontée à mon insu. Depuis ma dernière lettre, allant mieux et ayant plus de courage, j'ai eu *soudain* la conception de la deuxième partie du *Zarathoustra* — et après la conception ce fut la naissance, le tout avec la plus grande véhémence (alors la pensée m'est venue que sans doute je mourrais un jour d'une explosion et d'une expansion de sentiments pareilles). Si vous lisez la dernière page du premier *Zarathoustra* vous y trouverez ces mots :

« Et c'est seulement quand vous m'aurez tous renié que je reviendrai à vous.
En vérité, mes frères, je chercherai alors d'un autre œil mes disciples perdus; je vous aimerai d'un autre amour. »

C'est l'épigraphe de la deuxième partie. Il s'ensuit — ce qu'il est presque déplacé de dire à un musicien — d'autres harmonies et d'autres modulations que dans la première partie. Au fond, il s'agissait de se hausser au deuxième degré pour, de là, parvenir au troisième. » Et un peu plus tard il ajoute : « Si, durant cette année-ci, j'avais eu l'âme confiante et illuminée, j'aurais, pour des raisons artistiques, choisi les teintes des deux premières parties plus rembrunies, plus sombres et plus chargées, en considération de ce qui doit constituer l'aboutissement. Mais, cette année, le réconfort de couleurs plutôt claires et légères était

nécessaire à ma vie, et c'est pourquoi dans ma deuxième partie j'ai cabriolé [1]. » Ces lignes, significatives de la volonté nietzschéenne de procéder dans le *Zarathoustra* par degrés et contrastes, comportent cependant un aveu : pour des motifs de compensation personnelle, cette gradation, par suite d'une entrée en matière trop franche (au sens où on le dit d'une couleur), n'a pas été assez ménagée; il eût été possible en effet de concevoir pour le *Zarathoustra* un chemin plus phénoménologique, allant plus nettement de la nuit vers le grand midi, semblable (contenu mis à part) au chemin qui pour saint Jean de la Croix va du crépuscule de la Nuit obscure des sens aux clartés pourpres de la Vive Flamme, semblable au chemin qui dans l'expérience de Nietzsche est balisé par ces mêmes symboles; en fait, Nietzsche a choisi un mode d'expression où se mêlent, sans passage souvent, la doctrine élaborée et les étapes temporelles. Il n'en reste pas moins qu'une progression dans l'intensité et l'approfondissement demeure sensible entre le premier livre et le deuxième livre : le même enseignement mais dispensé par « d'autres harmonies et d'autres modulations ». Le même combat destructeur, mais avec parfois plus de véhémence et de compréhension : caractéristique à ce sujet le chant *Des prêtres*, dont *Ecce homo* dira : « Comme Zarathoustra sait descendre vers chacun, lui parler avec bienveillance! Avec quelle délicatesse il touche aux prêtres, ses adversaires! Comme il souffre d'eux avec eux!... L'alcyonisme de Zarathoustra, ses pieds légers, l'omniprésence de sa méchanceté et de son impétuosité, rien de tout ce qui le détermine n'avait jamais été considéré, même parmi les plus audacieux, comme un attribut essentiel de la grandeur [2]. » Les adversaires de Nietzsche sont dans le deuxième livre nommément les mêmes que dans le premier livre, les mystificateurs de la morale, de la philosophie, de la science, de la poésie, de la religion, de la politique — hommes et institutions (Église, État, populace). Mais en même temps Nietzsche thématise davantage certains aspects de l'acte créateur : volonté de puissance, liberté, libéralité, amour, assentiment actif à la mort et aux expériences mortelles, danses au-dessus des abîmes. Trois chants, placés symptomatiquement au cœur du deuxième livre, portent à un sommet l'offrande de Zarathoustra : le chant de la *Nuit*, hommage en contrepoint à l'amour, le chant de la *Danse*, dialogue dramatique avec la vie, le chant du *Tombeau*, acte de foi dans la victoire sur la mort. Mais, comme le premier livre, le deuxième livre s'est ouvert — dans le chant de *l'Enfant au miroir* — sur l'idéal de l'enfance, idéal devant lequel au terme de ce deuxième

1. Cf. *Nietzsche, Études du cinquantenaire*, p. 63.
2. *EH, APZ*, § 6.

livre Zarathoustra se trouve encore réticent : « Cela me dit à nouveau sans voix : Il te faut redevenir enfant et sans honte. » C'est pourquoi une troisième fois Zarathoustra retourne à la solitude.

Après la deuxième partie de son ouvrage, Nietzsche revient sur le problème de la gradation et du contraste. Le 3 septembre 1883, il écrit à Gast : « Quel effet le tourment et le trouble de ma sensibilité peuvent-ils avoir eu sur les couleurs des deux premières parties (car les pensées et les directions étaient données)? Un effet étrange, cher ami! Je pense très sérieusement que Zarathoustra en est devenu plus serein, plus gai qu'il ne l'eût été dans d'autres conditions. Je pourrais presque le prouver avec documents à l'appui. D'autre part, je n'aurais pas souffert autant, et de loin, de loin, de bien loin, si je n'avais cinquante fois, au cours des deux dernières années, appliqué *pratiquement* [1] certaines considérations de mes théories de solitaire et si je n'eusse été poussé à douter de moi-même par les mauvaises, les horribles conséquences de ce *pratiquement* [2]. Voilà jusqu'où Zarathoustra s'est égayé à mes dépens, jusqu'où je me suis assombri à ses frais. D'ailleurs il faut que je vous annonce, non sans peine, que maintenant, dans la troisième partie, le pauvre Zarathoustra tombe vraiment dans le *noir*, au point que Schopenhauer et Leopardi ne font figure, auprès de son « pessimisme », que de néophytes et de débutants. Ainsi le veut le plan. Mais pour pouvoir composer cette partie j'ai d'abord moi-même besoin d'une profonde et céleste sérénité, car le pathétique suprême ne me réussit que si je joue. (Pour finir tout s'éclaircit.) » Ainsi, ayant engagé son héros, dans les deux premiers livres, sur des sentiers trop lumineux, Nietzsche décide d'assombrir le climat du troisième livre avant de le clore sur une clarté nouvelle. Mais le processus de cette partie est le même. Nietzsche reprend encore sa critique des idéologues modernes, dont *l'Esprit du poids* apparaît ici le commun dénominateur : hommes bons, calotins et cagots, ânes de la résignation, épiciers de la vérité. Idéologues, dont il est à redouter qu'ils ne cessent de revenir sans fin à la surface des sociétés (contrepartie écœurante du vrai retour). De même, en des chants comme ceux *De la béatitude* involontaire, *Des vieilles et des nouvelles tables* ou *Du grand désir*, Nietzsche esquisse à nouveau les figures de l'acte créateur et donateur, de plus en plus vénérateur. Mais c'est dans ce livre que la pensée de l'éternel retour effraie par instants Zarathoustra et le met aux bords de la détresse. Le combat du *Voyageur* [3],

1. Souligné par Nietzsche.
2. *Id.*
3. Titre du premier chant de ce troisième livre.

sensible dans les deux autres livres, est porté ici à son extrême. C'est que ce grimpeur de montagnes approche du moment où « sommet et abîme se confondent », où les arrières sont à jamais coupés :

« Hélas! Mer triste et *noire* au-dessous de moi! Oh! sombre et nocturne mécontentement!
Oh! Destinée, océan! C'est vers vous qu'il me faut descendre!
Je suis devant ma plus haute montagne et devant mon plus long voyage : c'est pourquoi il me faut descendre plus bas que je ne suis jamais monté,
Plus bas dans la douleur que je ne suis jamais descendu, jusque dans son onde la plus *noire* [1]. »

C'est au deuxième chant, *De la vision et de l'énigme*, que Zarathoustra, saisi dans un cauchemar, laisse crier son épouvante, sa haine, son dégoût, secoué en effet au plus profond par cette idée de l'éternel retour, qu'il tend ici à mutiler et à prendre à rebrousse-poil. Si Zarathoustra se comporte ainsi, c'est qu'il est alors enfoncé dans la maladie. Plus tard, convalescent, sa vision sera plus globale, affirmative, créatrice [2]. Et de cette convalescence il bondira allègrement, à travers le chant *Du grand désir* et *L'autre chant de la danse* vers l'ultime chant, qui porte en titre *Les sept sceaux* et en sous-titre Le chant du oui et de l'amen *(das Ja-und Amen Lied)* et qui, en sept strophes en effet, exprime à un très haut degré le consentement à l'éternel retour : Car je t'aime, ô éternité.

Projeté en août 1881 comme une œuvre en quatre parties [3], le *Zarathoustra* semble se terminer tout à coup après la troisième. Ainsi Nietzsche écrit à Rohde le 22 février 1884 : « Mon *Zarathoustra* est *achevé*, avec ses trois actes [4]. » C'est que Nietzsche avait en cours de route changé d'avis et décidé de donner une suite au premier cycle de trois parties. Ce nouveau cycle aurait eu lui-même trois parties, avec pour titre général *Midi et éternité* ou *Le Retour éternel :* devant la nouveauté et l'importance de sa découverte, Nietzsche sentait la nécessité d'y revenir inlassablement. Ce qu'il a dit, répète-t-il, n'est qu'un souffle au prix de ce qui reste à dire. Parmi diverses possibilités la deuxième partie du second ouvrage aurait pu avoir pour thème la description du Grand midi, thème en effet seulement esquissé dans le premier ouvrage. Quant à la troisième partie, selon de nombreux schémas

1. Le voyageur.
2. Cf. Le convalescent.
3. Dans une lettre de début novembre 1883 à Overbeck Nietzsche parle encore d'un plan en quatre parties.
4. Cf. lettre à Malwida von Meysenbug de la même époque.

elle aurait tourné autour de la mort de Zarathoustra, semence pour les moissons futures : comme l'exprime une esquisse, « après sa mort son esprit vient sur eux [1] ». Enfin la première partie est devenue à peu près la quatrième et dernière partie du *Zarathoustra* actuel. Ici encore un certain nombre de sommaires éclairent l'intention essentielle de Nietzsche : ils signalent tous la nécessité de former, par opposition aux natures dégénérées ou manquées, des natures réussies, capables de franchir le pont [2]. Or, cette thématisation s'explique évidemment par le fait que Nietzsche se rend compte chaque jour davantage que son *Zarathoustra* n'a pas d'auditoire. Certes, il aurait pu devant le peu d'écho des trois premières parties arrêter ce type d'écriture et lui-même, après l'achèvement de la quatrième partie, exprimera rétrospectivement un regret : « Entre nous, cet hiver a peut-être porté un nouveau fruit, mais je n'ai pas d'éditeur, ni surtout plus aucune envie de voir imprimer mes écrits. L'immense absurdité de publier quelque chose comme mon *Zarathoustra* sans y être obligé m'a valu en retour des absurdités correspondantes, comme de juste [3]. » Pourtant, une dernière fois, Nietzsche ne renonce pas à exprimer, sous la forme mêlée du poème et de l'apologue, de la critique et de la prophétie, sa doctrine du surhomme. Mais dans ce quatrième livre l'insistance sur une typologie des hommes inachevés est frappante. De longues années ont passé; les cheveux de Zarathoustra ont blanchi dans la solitude. Un jour il entend un lancinant cri de détresse. Le cri de détresse des hommes dits supérieurs, rois sans trône, pape sans fidèles, magicien, meurtrier de Dieu, mendiant volontaire, obsédé scientifique. Avec ces divers types, en compagnie d'un prophète de malheur qui joue la contrepartie, Zarathoustra a des discussions détendues ou sérieuses, et célèbre « ce long repas qui est appelé la Cène dans les livres d'histoire ». Et pendant ce repas, dans un long discours intitulé *De l'homme supérieur*, Zarathoustra « exhorte une fois de plus ses disciples à fuir la foule, à se souvenir que Dieu est mort, à mettre leur soin non à conserver mais à dépasser l'homme, à aimer passionnément leur œuvre et à s'y dévouer. Il leur rappelle la nécessité de l'effort, d'une stricte et rigoureuse discipline de soi, qui tienne compte toutefois du tempérament et des aptitudes héréditaires, des incompatibilités aussi que chacun porte en soi, en sorte que

1. On trouvera ces schémas et ces esquisses in *Nietzsche's Werke*, éd. Naumann, 1901, vol. XII, p. 403 : « Aber nach seinem Tode kommt sein Geist über sie. »

2. Cf. l'un de ses sommaires *in* WÜRZBACH, *Introduction à la traduction d'APZ*, chez Gallimard, p. 21.

3. Lettre à Gast du 14 février 1885.

chacun ait à exceller dans son genre et selon sa loi propre qu'il aura d'abord à découvrir et à formuler [1] ». Après ce discours, Zarathoustra sort seul dans la nuit, où bientôt lui parviennent des chants de joie, qui le mettent en joie : « C'est là ce que je considère comme le meilleur signe : ils deviennent reconnaissants. Avant peu ils inventeront des fêtes et dresseront des stèles à leurs anciennes joies. Ce sont des convalescents. — Ainsi parlait Zarathoustra, joyeux dans son cœur [2]. » Or, Zarathoustra s'est trompé : bien qu'il eût senti dès le début qu'on ne pouvait créer l'avenir avec ces vieillards, vestiges du passé, il a été tenté d'une certaine pitié et d'une certaine confiance à leur égard, mais, quand il rentre de sa méditation nocturne, c'est dans la vénération grotesque d'un âne qu'il les trouve agenouillés. Toutefois il veut encore prendre la chose du bon côté et ne voir dans cette bouffonnerie qu'une folie passagère, et même bienfaisante. C'est pourquoi il les laisse aux abords de minuit entonner avec lui le *Chant d'ivresse*, qui, pour la dernière fois aussi, porte jusqu'à l'extase la célébration inconditionnelle de l'éternel retour. Ce n'est qu'au lendemain matin que Zarathoustra se retrouve définitivement seul, ayant *enfin* compris qu'il n'est personne aujourd'hui qui puisse le suivre et que ces hommes supérieurs sont un monde mort, pour lequel toute pitié est lâcheté.

Insolite en son allure de parodie, le quatrième livre du *Zarathoustra* ne détonne donc pas dans l'ensemble de l'ouvrage : l'époque actuelle est une farce, et ce serait de l'idéalisme que de prétendre préparer l'avenir sans une conscience aiguë de cette farce.

9. *Incompréhension, solitude et comédie*

Le livre pour tous et pour personne ne fut un livre pour personne : « Je me suis fait une langue pour têtes et cœurs audacieux qui, quelque part en un coin de la terre, peuvent attendre mes choses étranges. Enfin — mais on ne croira pas à quel enfin j'ai abouti : bref, j'ai composé *Ainsi parlait Zarathoustra*. Dois-je l'avouer? Jusqu'ici je n'ai trouvé *personne* [3]. » En effet, à part les échos encourageants de Gast, Nietzsche ne reçoit de ses amis que réponses embarrassées. Après la publication du premier livre, Overbeck écrit : « Tu n'en voudras pas à l'ami de te suivre des yeux avec une inquiétude particulière sur cette voie. Non pas que l'atmosphère de l'œuvre lui soit moins sympathique que celle

1. G. BIANQUIS, dans l'Avant-propos à la traduction d'*APZ* chez Aubier, p. 22.

2. *APZ*, Le réveil.

3. *Nietzsche's Werke*, éd. cit., p. 356.

des précédentes... J'ai du reste relu, voici quelques semaines, tranquillement et pour toi-même, ton premier *Zarathoustra*, et, tout en ne surmontant pas mes réserves primitives sur une conception aussi haute et aussi ambitieuse de l'avenir de l'humanité..., j'ai cependant été assez saisi par beaucoup de beautés particulièrement élevées pour comprendre que tu estimes n'avoir encore rien réalisé de plus haut [1]. » Sous le ton bienveillant, la distance prise par Overbeck est évidente. Elle ne sera modifiée ni par la suite du *Zarathoustra* ni par les ouvrages ultérieurs; en envoyant à Overbeck son *Par-delà le bien et le mal*, Nietzsche souhaite que ce nouveau livre rende le *Zarathoustra* un peu moins incompréhensible à son ami, car jusqu'ici, pas plus parmi les vivants que parmi les morts, il n'a trouvé un seul être dont il se sentirait le parent. En fait, conservant à Nietzsche son amitié indéfectible, Overbeck se sent de plus en plus *étranger* à l'univers nietzschéen. C'est cette même étrangeté qui avait frappé Rohde dès le temps d'*Humain, trop humain*, et qu'il avoue de nouveau à Nietzsche après le premier *Zarathoustra* : « Ton *Zarathoustra* m'a fait à tous égards un effet beaucoup plus bienfaisant que la plupart de tes derniers écrits. Je te félicite de cette forme plus libre de l'exposé de tes opinions, qui n'est pas seulement différent par la forme mais diffère aussi de tes anciennes chaînes de sentences. Le sage perse, c'est sans doute toi-même, mais autre chose est de formuler des pensées très personnelles directement comme telles ou de se servir d'un être idéal auquel on les fait énoncer comme les siennes propres; ce n'est qu'alors qu'on sort véritablement de soi et que l'on plane au-dessus de soi. C'est certainement pourquoi Platon a créé son Socrate, et toi ton Zarathoustra... Ta langue aussi ne trouve que maintenant sa sonorité la plus pleine : je trouve surtout le prologue insurpassable [2]. » L'éloge est sincère. Seulement, Rohde poursuit : « Tu vis, cher ami, à une autre hauteur de sentiments et de pensées; il semble que tu te sois élevé au-dessus de l'atmosphère embuée où nous errons et respirons avec peine et que la terre, avec son enveloppe de vapeur, tourne au-dessous de toi sans t'entraîner avec elle. Rien qui soit de ce temps — de ce qu'on appelle le siècle — ne t'accompagne. Et nous autres ne sommes guère rassurés. » Cette lettre suinte la douleur de Rohde, impuissant à suivre Nietzsche. Et elle touche Nietzsche au point le plus sensible : « Mon cher vieil ami, je ne sais comment cela s'est fait, mais en lisant ta dernière lettre, et surtout en contemplant le charmant portrait de tes enfants, il m'a semblé que tu me serrais la main avec un regard attristé. Attristé, comme si tu voulais me dire : Comment

1. *In* WÜRZBACH, *loc. cit.*, p. 13.
2. Lettre de Rohde pour le Nouvel An 1884.

donc se fait-il que nous n'ayons plus que si peu de choses en commun et que nous vivions comme en des mondes *différents* (in verschiedenen Welten)! Alors qu'autrefois...! Et il en est ainsi, mon ami, avec tous ceux qui me sont chers : tout est *fini* (alles ist vorbei) [1], passé. Il ne reste que des ménagements : on se voit encore, on parle, pour ne pas se taire, on s'écrit encore, pour ne pas se taire. Mais la vérité parle par le regard, qui me dit (je l'entends assez nettement) : Ami Nietzsche, tu es maintenant *tout seul* [2]. » Rohde, en effet, s'éloignera de plus en plus. En 1886, il exprimera à Overbeck à propos de *Par-delà le bien et le mal* cette cruelle appréciation : « Ce sont les propos de table d'un homme repu, relevés de temps en temps par l'action du vin, mais pleins du plus répugnant dégoût de tout et de tous. La philosophie en est indigente et quasi puérile, autant que la politique, lorsqu'il en est question, en est absurde et étrangère au réel... Bref, ce livre me répugne au plus haut point et, plus que tout, la gigantesque vanité de son auteur, telle qu'elle se manifeste, moins du fait qu'il se prend en public pour le messie attendu que parce qu'il est devenu incapable de comprendre et d'apprécier humainement toute autre tendance, toute autre préoccupation que celle qu'il lui plaît justement d'adopter au moment présent [3]. » Cette même année 1886, après dix ans de séparation, Nietzsche rencontre Rohde : ils ne sont plus que des étrangers l'un pour l'autre. Rohde le reçoit froidement, et Nietzsche écrit à sa sœur : « Nos entretiens ne sont guère réjouissants [4]. » Et Rohde dira plus tard : « Je vis Nietzsche : toute sa personne était empreinte d'une *étrangeté* indéfinissable, et m'*inquiétait*. Il y avait en lui quelque chose que je n'avais jamais connu, et du Nietzsche que j'avais connu maints traits s'étaient effacés. Il semblait sortir d'un pays où personne n'habite. » Toujours donc pour Rohde la double impression : étrangeté inquiétante. Mais cette impression est devenue franchement dépréciative : sortir d'un pays où personne n'habite est pour lui le signe d'une aberration. L'année suivante, à la suite d'une discussion sur Taine, Rohde laissera une lettre de Nietzsche sans réponse. Et ce sera la fin. Comme le dit Walz, la correspondance entre Nietzsche et Rohde est l'un des plus navrants documents de l'amitié [5].

Und so geht es mir mit allen Menschen (Et ainsi en va-t-il avec tous). De temps en temps, à cette époque, une apparente et provisoire exception. Ainsi Heinrich von Stein, jeune intellectuel

1. Souligné par Nietzsche.
2. Lettre à Rohde du 22 février 1884. — Souligné par Nietzsche.
3. *In* BIANQUIS, *Nietzsche vu par ses contemporains*, pp. 228-229.
4. Lettre à Élisabeth du 17 juin 1886.
5. WALZ, *op. cit.*, p. 64.

épris de Wagner, mais qui, ayant lu avec intérêt le *Zarathoustra*, vint rendre visite à Nietzsche en août 1884, après avoir entretenu avec lui des relations épistolaires sur dix-huit mois; le séjour de trois jours fut heureux pour tous les deux, mais Stein ne revint jamais et cessa bientôt tout rapport [1]. En septembre, Nietzsche écrira à Overbeck : « A propos du *Zarathoustra*, Stein m'a dit très candidement qu'il en avait compris douze phrases et pas davantage, ce qui m'a rendu très fier, car cette parole caractérise l'*étrangeté* de tous mes problèmes et du jour où je montre les choses [2]. » Une fois de plus, cette étrangeté sans doute — et la jouissance qu'en manifestait Nietzsche — se retournaient contre son œuvre. En 1884 encore, Nietzsche fait la connaissance du docteur Paneth, un Viennois, amateur de ses ouvrages, et qui se propose de publier un article sur le troisième livre du *Zarathoustra*. Comme Paneth le note, Nietzsche n'en parut nullement enchanté, et de fait, en lui expédiant ce troisième livre, il lui écrit : « Remarquez bien que mon œuvre a le temps et que je n'entends d'aucune façon être confondu avec les problèmes que l'époque présente a pour tâche de résoudre. Dans cinquante ans, les yeux de quelques hommes (ou d'un seul : il y faudrait du génie) s'ouvriront peut-être sur l'œuvre que j'ai accomplie. Mais, pour le moment, il est non seulement difficile, mais véritablement impossible (d'après les lois de la « perspective »), de parler de moi en public sans rester infiniment en dessous de la vérité [3]. » Ce langage, provocant, ne trompe guère : Nietzsche considère ce lecteur passionné comme incapable d'entrer dans son œuvre et il ne le lui envoie pas dire. Il en sera de même avec Paul Lanzky, un intellectuel juif allemand, qui, en correspondance avec Nietzsche depuis l'automne 1883, alla le voir en octobre de l'année suivante. Ils passèrent plusieurs mois ensemble. C'est Lanzky qui a rapporté ainsi la naissance du dernier *Zarathoustra :* ayant trouvé Nietzsche au lit assez tard dans la matinée, celui-ci lui déclara : Je suis malade, je viens d'accoucher [4]. Or, le 22 décembre 1884, Nietzsche écrivait à Overbeck : « Lorsque hier Lanzky m'a fait lire un long essai sur moi paru dans un journal hongrois, je n'ai eu d'autre ressource

1. A Stein Nietzsche avait adressé le poème intitulé Des hautes montagnes :

O midi de la vie, heure solennelle,
O jardin de l'été,
Bonheur inquiet du guet et de l'attente,
J'attends mes amis, le jour et la nuit, sans cesse.
Où êtes-vous, amis? Venez, il est temps, il est temps.

2. Lettre à Overbeck du 14 septembre 1884.
3. Cf. Würzbach, p. 20.
4. Cf. Halévy, *Nietzsche*, p. 352.

que de lui parler comme je l'avais fait l'an passé avec le docteur Paneth, un autre de mes admirateurs et partisans, à savoir de lui demander la ferme promesse de ne rien écrire sur moi. Je n'ai pas la moindre envie de laisser s'épanouir autour de moi une nouvelle sorte de littérature de poncifs louangeurs, et je préfère mille fois mon obscurité complète à la compagnie de médiocres exaltés [1]. » Nietzsche sent donc de plus en plus le vide autour de lui, comme l'indique encore ce mot envoyé à sa sœur, à la veille de son mariage avec Förster : « Jusqu'à maintenant, et depuis ma tendre enfance, je n'ai jamais trouvé *personne* qui partageât la détresse de mon cœur et de ma conscience... N'avoir personne, voilà mon malheur... Le sentiment qu'il y a en moi quelque chose de très lointain, de très *différent* de tout ce que l'on connaît, que mes paroles ont d'autres teintes que les mêmes paroles dans la bouche des autres, qu'il y a en moi un premier niveau bigarré qui trompe, ce sentiment, que j'ai pu constater de divers côtés, constitue encore le plus subtil degré de « compréhension » que j'aie rencontré jusqu'ici [2]. »

Quels que soient les défauts de l'individu Nietzsche, son orgueil ou sa susceptibilité, ici moins que jamais il ne faut, pour l'intelligence de son attitude, *confondre* les motivations privées et la raison philosophique. Bientôt, dans un texte de *Par-delà le bien et le mal*, Nietzsche dira que « le penseur profond redoute plus d'être compris que d'être mal compris [3] ». L'élément de coquetterie dans ce paradoxe est secondaire : Nietzsche y explique, en effet, que le suivre c'est accepter d'avoir la vie dure *(es schwer haben)*. Or, qui peut aujourd'hui partager sa détresse? La compréhension perçue chez les divers correspondants est dérisoire. Profonde, Nietzsche l'eût-il reconnue? Poser cette question, c'est souligner deux aspects importants de l'expérience nietzschéenne. Nietzsche a besoin de reconnaissance et de signes [4]. Et il a montré une méfiance ombrageuse pour les signes de reconnaissance, préférant de principe maintenir tendue à l'extrême la corde entre les deux pôles, dans la crainte de céder aux sympathies faciles; quand il a parfois relâché cette corde, ce fut selon lui lâcheté. Cette douloureuse tension, une lettre à Gast de 1880 l'a clairement exprimée : « Je souffre atrocement dès que je suis privé de sympathie... Ce sont là les *sacrifices* les plus durs que

1. *In* Würzbach, p. 20.
2. Lettre à Élisabeth du 20 mai 1885.
3. *PBM*, § 290.
4. Cf. Schaeffner, *op. cit.*, p. 19 : « Il n'est donné à aucun homme, fût-il aussi assuré de l'urgence de sa mission, aussi certain de sa propre supériorité que l'était Nietzsche, de pouvoir se passer du moindre signe de reconnaissance, en toutes les acceptions du mot. »

réclame de moi la marche de ma vie et de ma pensée. Aujourd'hui encore, toute ma philosophie se trouve ébranlée après une heure de conversation sympathique avec des gens totalement étrangers : il me semble si *insensé* (töricht) de vouloir avoir raison au prix de l'amour *(um den Preis von Liebe)* et de ne pouvoir partager son bien le plus précieux sans s'aliéner la sympathie. *Hinc meae lacrimae* [1]. » Cela est insensé, mais, si cruel soit le choix, Nietzsche n'hésite pas. Et finalement il n'y a pas de choix, car Nietzsche n'oppose pas la raison à l'amour, seulement à une certaine forme d'amour : perdre un amour proche par amour de la vérité, c'était pour lui aimer autrement — et plus profondément. C'est pourquoi ce jugement d'Overbeck, l'ami fidèle, est très discutable parce qu'il mêle deux plans : « Nietzsche était loin d'être aussi solitaire qu'il le croyait; il était moins vraiment solitaire qu'il n'affectait de l'être; il se complaisait dans cet état, il voulait être solitaire. Pas plus qu'historiquement parlant il n'y a chez lui de pensée vraiment neuve et inouïe, on ne peut dire que son matériel d'idées, comparé à ce qui forme le trésor commun du temps présent, lui appartienne exclusivement. Toute sa vie, au contraire, des esprits apparentés au sien sont venus à lui, très tôt et avec une rare spontanéité [2]. » Sans doute, Nietzsche n'a pas fait beaucoup d'efforts pour mener une vie plus sociale, mais le seuil à partir duquel ses plus proches ne pouvaient que l'abandonner à la solitude était vite atteint. C'est pourquoi encore, de ce point de vue, l'accusation de comédien — au sens dépréciatif — ne tient guère contre Nietzsche. Overbeck parle du goût de Nietzsche pour les masques. Mais ces masques étaient essentiellement destinés à empêcher les prétendues compréhensions, à dérouter le partenaire, c'est-à-dire à l'éprouver pour une saine compréhension. Si Nietzsche portait de tels masques, c'est à la fois parce que la vérité est d'elle-même toujours masquée et que le monde qui l'entourait était — en un tout autre sens — un monde de comédie. Ici sa sœur l'a très bien dit : « Il aurait aimé pouvoir vénérer, mais tout à coup sa perspicacité de psychologue

1. D'où mes larmes. — Lettre à Gast du 20 août 1880.

2. *In* BIANQUIS, *Nietzsche devant ses contemporains*, p. 221. — On remarquera ici comment Overbeck, confondant solitude sociale et solitude humaine (ou philosophique), tend également à réduire l'œuvre nietzschéenne aux idées du temps, alors qu'il avoue par ailleurs que cette œuvre lui échappe. Mais les deux appréciations tendent à se rejoindre en ce sens que le mot étrangeté finit par devenir synonyme de bizarrerie : au fond la pensée nietzschéenne n'est pas originale, c'est Nietzsche qui est un original d'avoir voulu la revêtir d'apparences « bigarrées » (pour reprendre précisément un qualificatif de Nietzsche reprochant à ses amis d'en rester aux apparences, qu'ils travestissent eux-mêmes en n'allant pas vers le fond).

lui montrait l'homme tel qu'il était, avec ses dessous misérables. Il se sentait parfois comme parmi des masques et des comédiens — et quels mauvais comédiens! soupirait-il souvent [1]. » Quand lui aussi sous cette forme jouait la comédie, son jeu était souvent si transparent qu'il en était dérisoire et qu'on n'eût pu en tout cas le prendre pour de la dissimulation. Il en a fait l'aveu : « Je suis obligé de me présenter tant bien que mal, et souvent de très mauvaise grâce, sous l'aspect de l'une quelconque des catégories humaines admises et compréhensibles de nos jours... Je manque du milieu qu'il me faudrait et je suis toujours forcé de jouer un peu la comédie, au lieu de me reposer avec les gens. Je ne me considère pas pour autant — loin de là — comme un homme dissimulé, sournois ou méchant [2]. » Or, cet aveu est corroboré par Overbeck lui-même, qui, souvent dérouté dans son âme simple au point d'avoir été à la fin tenté de prendre la folie de Nietzsche pour une feinte, note cependant de manière catégorique : « Ce que je ne peux absolument pas mettre en doute, c'est l'authenticité de sa personnalité, Il n'était nullement comédien [3]. »

***

Toutes ces remarques n'ont qu'un but : nous aider par contraste à maintenir l'œuvre nietzschéenne dans son *étrangeté*. Nietzsche a éprouvé une peur presque maladive qu'on ne la rabaisse à des expériences connues. Et lui-même a souffert de n'être pas à sa hauteur. Alors que Zarathoustra a fini par entrer dans la clarté de l'enfance, Nietzsche confesse — sans coquetterie aucune — à quel point il est loin de son modèle. Écrire et vivre sont deux choses. Dans plusieurs lettres de l'été 1883, il reconnaît sa fragilité et, dans un langage qui sera bientôt au centre de ses ouvrages, qu'il est parfois vaincu par de méchants et noirs sentiments *(böse schwarze Empfindungen)* : vengeance, ressentiment et même haine [4].

1. *Ibid.*, p. 207.

2. Lettre à sa sœur du 20 mai 1885.

3. *In* BIANQUIS, p. 212.

4. Voir notamment la lettre à Gast du 26 août 1883, et celle — confidentielle — à Overbeck, du 28 août, qui traite de l'amertume de Nietzsche contre sa sœur : « Peut-être ma réconciliation avec elle a-t-elle été l'acte le plus néfaste de tout cette histoire; je vois à présent qu'elle a cru gagner ainsi le droit de se venger de M^lle^ Salomé. » Mais par cette analyse de — peut-être justifiée — Nietzsche a si peur de se laisser enfermer davantage dans le cercle qu'il ajoute aussitôt ce mot de mauvaise conscience : Pardon!

XI. — Retour a la critique

1. *Le projet systématique*

Pourquoi après le *Zarathoustra* Nietzsche a-t-il interrompu ce type d'ouvrage, qu'il avait eu l'intention de poursuivre? Plusieurs éléments éclairent cette question. Sans éditeur pour la quatrième partie du *Zarathoustra*, Nietzsche l'imprime à ses frais à quarante exemplaires, dont il n'offre que sept à son entourage. Mais malgré la solitude — « je n'ai ni Dieu ni amis [1] » —, il ne renonce ni à écrire ni à publier : il n'a jamais douté de sa tâche ni même totalement désespéré de rencontrer quelques vrais lecteurs [2]. Toutefois, pour trois raisons principales, il veut changer à nouveau de manière : d'une part, la mentalité actuelle, particulièrement dépressive, est incapable de se hisser à la hauteur d'une philosophie poétique; d'autre part, en dépit des apparences l'accès au monde nouveau ne peut se faire que par une accentuation implacable de la phase destructrice; enfin, pour que l'on comprenne que le poème est en effet philosophique, il importe de produire une œuvre explicitement théorique. Ce dernier point obsède Nietzsche depuis longtemps : il sent sa faiblesse en ce domaine et veut y remédier. Il en parle avec insistance, avant même l'achèvement du *Zarathoustra :* « Maintenant que je me suis bâti ce péristyle de ma philosophie, il faut que je remette la main à l'œuvre et ne prenne point de repos tant que le bâtiment principal ne se tiendra pas terminé devant mes yeux... L'échafaudage de ce bâtiment principal doit donc être rédigé cet été; en d'autres termes, je veux dresser dans les six mois qui viennent le schéma de ma philosophie et le programme des six prochaines années [3]. » C'est dans cette optique que Nietzsche regarde son *Zarathoustra* comme une récréation [4], un livre d'édification et d'encouragement personnels [5]. Le pouvoir de relativisation et de recommencement est donc chez Nietzsche prodigieux.

1. Lettre à Élisabeth du 8 juillet 1886.
2. Cf. encore *EH, PBM,* § 1 : « Je devais m'enquérir petit à petit de parents, de gens qui fussent forts et me prêtassent la main pour mon œuvre de destruction. Dès lors tous mes écrits deviennent des hameçons : peut-être suis-je plus adroit que personne à la pêche à la ligne? » Il est vrai que ce texte, écrit à propos de *Par-delà le bien et le mal,* ajoute : « Si je n'ai rien pris, ce n'est pas par ma faute. C'est qu'il n'y avait pas de poisson. » Mais, malgré tout, cette constatation ne brisera pas tout espoir en Nietzsche.
3. Lettre à Élisabeth de la mi-juin 1884.
4. A la même, le 20 mai 1885.
5. Lettre à Gast du 2 septembre 1884.

L'ouvrage projeté pour les six années à partir de 1884 est donc un livre d'ensemble qui portera plusieurs titres. Dès septembre 1883, Nietzsche annonce « quelque chose de théorique » avec cette suscription : L'innocence du devenir, Un guide pour s'affranchir de la morale [1]. Plus tard, il parlera de la Volonté de puissance, de la Transmutation des valeurs [2]. Cet ouvrage, préparé par de nombreuses notes, ne verra jamais le jour.

2. *Les cinq Préfaces et le cinquième livre du* Gai Savoir

A sa place, en 1886, Nietzsche compose des préfaces — de qualité exceptionnelle — pour cinq de ses précédents livres : *La Naissance de la tragédie,* les deux volumes d'*Humain, trop humain, Aurore* et *Le Gai Savoir.* C'est en 1886 aussi qu'il ajoute un cinquième livre au *Gai Savoir,* dont le titre Nous autres, hommes sans crainte est suivi de cette épigraphe, empruntée à Turenne : Carcasse, tu trembles? Tu tremblerais bien davantage si tu savais où je te mène. Et c'est toujours en 1886, pendant l'été, que paraît le premier ouvrage de Nietzsche postérieur au *Zarathoustra, Par-delà le bien et le mal,* début d'une dernière série d'écrits qui contiendra encore *La Généalogie de la morale, Le Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Le Cas Wagner, Nietzsche contre Wagner* et *Ecce homo.* Dans *Ecce homo,* Nietzsche s'est expliqué sur cette série : « La tâche des années suivantes était fixée aussi rigoureusement que possible. La partie affirmative de mon œuvre étant terminée, c'était le tour de la moitié qui devait dire et faire non; c'était le moment de renverser les valeurs en cours et de mener la grande guerre, de faire arriver le jour de la bataille décisive [3]. » Toutefois, cette explication rétrospective demande à être critiquée. Il est clair d'abord qu'en écrivant ses cinq préfaces et en prolongeant *Le Gai Savoir* Nietzsche tient à marquer visiblement la continuité avec les ouvrages antérieurs au *Zarathoustra,* même si, à propos de *La Naissance de la tragédie* surtout, il opère une sévère mise au point. Andler affirme par exemple que la préface d'*Aurore* commet un contresens en annonçant que dans ce livre on trouvera au travail un homme souterrain, car « il n'y a rien de tel dans le livre limpide d'*Aurore,* qui de la solitude même se fait une science, un abri agreste où un soleil tacheté se joue à travers le feuillage [4] ». Andler exagère

1. Au même, le 3 septembre 1883.
2. Cf. lettre à Gast du 16 août 1886 : « Corte est la ville où, d'après mes calculs, Napoléon fut conçu. Ne semble-t-il pas qu'un pèlerinage là-bas serait une préparation opportune pour la Volonté de puissance, un Essai de transmutation des valeurs? »
3. *EH, PBM,* § 1.
4. Andler, t. IV, p. 468.

la faille. Certes, en 1886, Nietzsche sait mieux la patience de taupe qu'il faut à l'éclosion de quelque lumière, mais cette patience ténébreuse était déjà à l'œuvre dans *Aurore*. Elle y était, et ne l'ignorait pas : *Aurore* c'était l'aube après la nuit ou plutôt *une* aube après une nuit : « Il y a tant d'aurores qui n'ont pas encore lui. » De fait, après *Aurore*, il y aura de tout autres clartés, parce que leur source aura été forée plus profond, mais c'est *Aurore* qui écrit déjà que « c'est seulement dans les enfers que l'on nous montre quelque chose du fond sombre qu'il y a derrière cette béatitude d'aventuriers dont Ulysse et ses semblables sont enveloppés comme d'une éternelle luminosité » — sombre fond qui fait partie de « la tragédie créée par les esprits libres [1] ». Quant au cinquième livre du *Gai Savoir* il renoue en effet avec les thèmes essentiels des quatre premiers, eux-mêmes annonciateurs du *Zarathoustra*, notamment les thèmes de la mort de Dieu — le plus grand des événements récents — et le surhomme : « Après de pareilles perspectives, avec pareille faim ardente dans la conscience et le savoir, comment pouvoir encore nous contenter de l'*homme actuel* [2] ?... Un autre idéal marche devant nous, un idéal singulièrement séduisant, plein de risques, auquel nous ne voudrions encourager personne, parce que nous ne voyons personne à qui nous puissions délibérément en conférer le droit... L'idéal d'un bien-être et d'une bienveillance humains — surhumains, qui assez souvent paraîtra inhumain, par exemple lorsqu'il se montrera à côté de tout le sérieux terrestre qui a prévalu jusqu'ici, à côté de toute espèce de solennité dans le geste, la parole, le regard, la morale, comme leur parodie la plus concrète et la plus involontaire — idéal à partir duquel, malgré tout, le *grand sérieux* [3] s'annoncerait réellement peut-être, et serait enfin posé le point d'interrogation essentiel, tandis que change le destin de l'âme, que l'aiguille avance sur le cadran, que *la tragédie commence* [4]. » Par ailleurs, le terme de ce cinquième livre reprend en allemand l'expression *Incipit tragaedia*, par quoi s'achevait le quatrième livre; la tragédie, dont le problème a été soulevé par Nietzsche dès son premier ouvrage, ne fait donc jamais que commencer : par là, Nietzsche signale sa méfiance pour ceux qui s'imagineraient qu'aujourd'hui les temps sont vraiment tragiques. Dans le prolongement de l'allègre philosophie du matin, comme le résume l'épilogue, le cinquième livre du *Gai Savoir* toutefois tranche sur les autres : il y a en lui plus de force, d'assurance, d'humour, de légèreté encore. Sans

1. *Aurore*, § 562.
2. Souligné par Nietzsche.
3. *Id.*
4. *GS*, § 382.

doute parce qu'après la visite fugitive de l'étranger et le long commerce avec Zarathoustra Nietzsche a pris davantage conscience de la prodigieuse variété des perspectives, comme l'exprime un des derniers aphorismes : « Le monde nous est redevenu infini une fois de plus, pour autant que nous ne saurions ignorer la possibilité qu'il renferme une infinité d'interprétations [1]. » En fait, le visage de Dionysos oriente les démarches de ce cinquième livre. Ce visage se montre un peu moins obscur dans un long aphorisme où dans une plus grande netteté théorique Nietzsche sépare le « pessimisme dionysiaque » du pessimisme romantique, avec lequel il avoue l'avoir naguère confondu : « Qu'on puisse concevoir un tout autre pessimisme, un pessimisme classique, c'est là une appréhension, une vision qui m'appartiennent, indissolubles de moi-même, mon proprium et mon ipsissimum — sauf que le mot de classique, mot trop usé, arrondi et rendu méconnaissable heurte mes oreilles. Ce pessimisme de l'avenir, car il vient, je le vois venir : le pessimisme dionysiaque [2]. » La critique nietzschéenne apparaît donc toujours comme la projection d'un acte créateur *explicitement* formulé.

3. *Par-delà le bien et le mal*

Et il en est de même de *Par-delà le bien et le mal*, cette œuvre souvent acide, insolente, « noire comme la sépia de la seiche », ainsi que le dit une lettre à Gast [3]. Ce qui n'empêche toujours que l'hypercritique de *Par-delà le bien et le mal* — ce prélude d'une philosophie de l'avenir [4] — procède d'un étalon qui se distingue par sa noblesse et son caractère affirmatif *(jasagenden)* : « C'est à cet égard que mon ouvrage est une école de gentilhomme *(eine Schule des gentilhomme)* dans un sens plus spirituel et plus radical que jamais. » Même s'il est quantitativement moins développé, l'aspect de création se maintient donc au foyer central de *Par-delà le bien et le mal*. Quand dans un projet de préface Nietzsche explique que, s'il n'a pas trouvé d'éditeur pour ce livre, dont après dix mois il n'a vendu à frais d'auteur que cent quatorze exemplaires, c'est parce qu'il est « un rendez-vous d'expériences qui ne sont possibles qu'à six mille pieds au-dessus de toute expérience humaine [5] », on devine à quel point agit

1. *GS*, § 374.
2. *GS*, § 370. — La présence de ce mot — pessimisme — peut paraître surprenante, car il ne s'agit pas ici de pessimisme, mais de tragique. Sans doute, Nietzsche veut-il indiquer ainsi qu'il répond notamment au problème soulevé par Schopenhauer.
3. Lettre à Gast du 21 avril 1886.
4. Sous-titre de l'ouvrage.
5. Cf. *Nietzsche's Werke*, éd. Naumann, t. XIV, pp. 415-416 : « Ich bin

encore en lui l'événement de Surlej. Du reste, parlant de son ouvrage à Burckhardt, il dira qu'il exprime les mêmes choses que le *Zarathoustra* [1]. Le même thème essentiel : la création d'un monde fondé sur des valeurs nouvelles, supérieures et différentes — avec, englobante et subtile, la présence de Dionysos, décrite, au terme, avec un goût *inouï* [2], « le génie du cœur, le grand caché, le dieu tentateur, le piégeur-né des rats de la conscience, lui dont la voix sait pénétrer jusqu'aux bas-fonds de chaque âme, qui ne dit pas un mot, ne lance pas un regard où ne soit contenue une secrète intention de séduire, lui dont la maîtrise consiste à paraître non ce qu'il est mais ce qui sera pour ses fidèles une contrainte plus forte à se presser plus près autour de lui, à le suivre toujours plus intimement et plus profondément, le génie du cœur qui impose silence aux braillards et aux fats et leur apprend à écouter, qui polit les âmes rugueuses et leur donne à goûter un désir nouveau, le désir de reposer lisses comme un miroir où se mire le ciel profond, le génie du cœur qui enseigne à la main pataude et trop prompte l'art de saisir avec moins de hâte et plus de délicatesse, qui devine sous la glace épaisse ou opaque le trésor caché et oublié, la goutte de bonté et de suave spiritualité, le génie du cœur qui comme la baguette du sourcier détecte chaque grain d'or longtemps enfoui dans sa prison de fange et de sable, le génie du cœur dont le contact renvoie chacun plus riche, non point grâcié par surprise, non point oppressé d'un bonheur étranger, mais plus riche en soi-même, renouvelé à ses propres yeux, remué, effleuré, épié par un vent de dégel, plus incertain peut-être, plus tendre, plus fragile, plus brisé *(zärtlicher zerbrechlicher zerbrochener)*, mais plein d'espoirs qui n'ont pas encore de noms, plein d'un vouloir et d'un flux nouveaux, plein d'un refus et d'un reflux nouveaux... Mais que fais-je, mes amis? De qui vous parlé-je? Me suis-je oublié au point de ne pas vous donner son nom? A moins que de vous-même vous n'ayez deviné qui est cet esprit, ce dieu problématique qui veut qu'on le loue ainsi [3] ». Si donc dans *Par-delà le bien et le mal* Nietzsche reprend les critiques essentielles d'*Humain, trop humain* [4] — critiques de la philosophie, de la religion, de la moralité, de la science, de la politique et de la société — c'est sous la lumière à la fois plus vive et plus subtile qui, se diffusant des hauteurs dionysiaques, *cherche* à se couler dans les

ein Rendez vous von Erfahrungen... ». — Ce texte date du début septembre 1888.

1. Lettre à Burckhardt du 22 septembre 1886.
2. Souligné par Nietzsche.
3. *PBM*, § 295.
4. Cf. Fink, *op. cit.*, p. 157.

replis les plus profonds, les plus tortueux, les plus inconnus : « La subtilité de la forme, des intentions et des silences, écrit Nietzsche lui-même, passe ici au premier plan, la psychologie est maniée avec une dureté, une cruauté voulues [1]. » Le texte même de *Par-delà le bien et le mal* avait d'ailleurs dit plus radicalement : « Désormais la psychologie est de nouveau le chemin qui conduit aux problèmes fondamentaux *(der Weg zu den Grundproblemen)* [2]. » La psychologie, telle que l'entend Nietzsche et non pas le langage courant qui l'opposait à la philosophie traditionnelle, est un nouveau mode de philosopher, qu'on ne saurait traiter de sophistique, à la façon de Fink, du seul fait qu'elle porte ce nom ou qu'elle utilise les concepts de force et de faiblesse [3].

Différent d'*Humain, trop humain* parce qu'il est né après la grande épreuve du *Zarathoustra*, *Par-delà le bien et le mal* est différent aussi de ce *Zarathoustra* : « Les mêmes choses, mais *autrement*, tout à fait autrement *(aber anders, ganz anders)* [4]. » Cette différence s'exprime par une nouvelle *contrainte* que Nietzsche s'impose à lui-même : « Si l'on considère que ce livre a suivi le *Zarathoustra* on devine peut-être le régime diététique auquel il doit sa naissance. Mon œil ayant été gâté par la despotique nécessité de regarder toujours de très loin — Zarathoustra est plus presbyte que le tzar — j'ai été obligé de froncer les sourcils pour examiner tout près de moi notre époque et nos entours. On verra aussi que j'ai éliminé volontairement partout, surtout pour ce qui touche à la forme, les *instincts* qui ont rendu possible la création d'un Zarathoustra... Le livre ne contient pas un seul mot de bonté. Qui pourrait savoir quelle espèce de repos nécessite un gaspillage de *bonté* comme le Zarathoustra? Pour parler théologiquement — qu'on écoute bien, ce n'est pas souvent que je parle en théologien — c'est Dieu qui a pris lui-même la forme du serpent pour se coucher sous l'arbre de la science une fois son œuvre accomplie : il se reposait ainsi d'être Dieu. Il avait tout fait trop beau. Le diable n'est que le loisir de Dieu au septième jour [5]. » Si dans *Ecce homo* Nietszche s'exprime ainsi, c'est parce qu'en 1886 il décida de mettre un frein à l'excessive générosité de Zarathoustra. Il avait tout fait trop beau : cette formule, qui s'applique au Créateur de la Genèse, Nietzsche l'applique à lui-même. Zarathoustra a vu les choses trop belles, non parce qu'il les a vues de trop haut, mais parce que les voyant

1. *EH, PBM*, § 2.
2. *PBM*, § 23.
3. Fink, *op. cit.*, p. 158.
4. Lettre à Overbeck du 22 septembre 1886.
5. *EH, PBM*, § 2.

de très haut il était *en même temps* incapable de les voir dans leur exacte médiocrité. Autrement dit, Nietzsche confesse dans son poème des vestiges de mauvais idéalisme : Dieu doit changer de peau et devenir serpent.

Par-delà le bien et le mal ne sera pas plus reconnu que les autres ouvrages de Nietzsche. Burckhardt écrit une lettre de sympathie dont Nietzsche dit à Overbeck : « Que m'importe l'estime! Ce que je voudrais entendre c'est : Voilà ma détresse [1]! » Taine pourtant envoie une appréciation que Nietzsche croit devoir prendre au sérieux : « Au retour d'un voyage j'ai trouvé le livre que vous avez bien voulu m'adresser; comme vous le dites, il est « plein de pensées de derrière ». La forme si vive, si littéraire, le style passionné, le tour souvent paradoxal ouvriront les yeux du lecteur qui voudra comprendre [2]. » De même, dans le *Berner Bund* paraît un article qui souligne la puissance destructrice de l'ouvrage : « Les charges de dynamite qu'on transportait naguère pour le percement du Saint-Gothard portaient un drapeau noir en signe de danger mortel. C'est en ce sens que nous dirons du livre du philosophe Nietzsche que c'est un livre *dangereux*. Nous ne mettons pas dans cette épithète le moindre blâme contre l'auteur et son œuvre, pas plus que le drapeau noir n'était un blâme à l'égard de la dynamite. Moins encore songerions-nous à livrer le penseur solitaire aux corbeaux de la chaire et aux corneilles de l'autel, en signalant son livre comme dangereux. L'explosif spirituel, comme l'explosif matériel, peut servir à faire œuvre utile; il n'est pas nécessairement employé à des fins criminelles [3]. » A l'auteur, un certain Widmann, Nietzsche écrit que personne n'a mieux compris sa pensée — et, ajoute Nietzsche, il l'a cru [4].

4. *La Généalogie de la morale*

Inlassable, Nietzsche achève durant l'été de 1887 un autre livre, *La Généalogie de la morale*, dont l'annonce en première

1. Lettre à Overbeck du 12 octore 1886.

2. Rappelons que c'est à propos de Taine que Nietzsche se brouillera bientôt avec Rohde. — Il n'est pas nécessaire de comprendre une œuvre pour en sentir la portée. Halévy écrit : « Paul Desjardins m'a raconté que vers ce temps-là Taine lui avait montré, ouvert sur sa table de travail, un livre de l'Allemand inconnu : Voilà l'homme dont tout le monde parlera dans dix ans, dit-il » (*Nietzsche*, p. 423).

3. *In* BIANQUIS, *Nietzsche devant ses contemporains*, p. 230.

4. *Nietzsche's Werke*, *op. cit.*, t. XIV, p. 416, où l'on trouvera, rassemblés par Nietzsche, quelques jugements singuliers sur son livre : il s'amuse par exemple de cette feuille de Hambourg qui voit en lui le vieil hégélien *(den alten Hegelianer)*.

page est significative : Pour servir de complément à un récent ouvrage — *Par-delà le bien et le mal* — et en accentuer la portée. Nietzsche demeure insatisfait de sa manière. L'analyse faite par *Ecce homo* un an plus tard est de ce point de vue éclairante : « Les trois dissertations dont se compose cette *Généalogie* sont *peut-être*, sous le rapport de l'expression, de l'intention et de l'art du coup de théâtre, la chose la plus inquiétante jamais écrite jusqu'à nos jours. »

La même page précise : « Il s'agit là de trois travaux préparatoires et décisifs d'un psychologue qui s'apprête à renverser toutes les valeurs. » Préparatoires, car le renversement des valeurs, même en ses tâches théoriques, est à peine commencé. Décisifs, car Nietzsche croit maintenant tenir permanent le fil d'Ariane qui va lui permettre de suivre le chemin généalogique, par-delà le bien et le mal, jusqu'aux sources putrides de la morale. Ce projet était déjà énoncé — et en partie réalisé — dans l'ouvrage précédent. Il est ici davantage thématisé. Toutefois dans le résumé donné par *Ecce homo* on est encore frappé de la manière lâche dont Nietzsche présente son étude, comme s'il s'agissait, à la limite, de trois dissertations différentes, alors que ces trois dissertations constituent les trois moments, organiquement liés, d'une même analyse, qui, partant du ressentiment, passe par la mauvaise conscience pour aboutir à l'idéal ascétique, essence même des valeurs de la décadence, c'est-à-dire surtout du judéo-christianisme, dont le sacerdoce est la plus pure incarnation (c'est en ce sens que Nietzsche écrit, à la dernière ligne, que ce livre contient la première psychologie du prêtre). Bref, dans *La Généalogie de la morale*, Nietzsche se montre plus systématique qu'il n'en a conscience, bien que par ailleurs il ait conscience de sa difficulté à lier un discours. C'est ainsi que dans la Préface il défend son style aphoristique : « La forme aphoristique de mes écrits fait problème : la raison en est qu'aujourd'hui on ne prend pas cette forme assez au sérieux. Un aphorisme dont la fonte et la frappe sont ce qu'elles doivent être n'est pas encore « déchiffré » parce qu'on l'a lu; il s'en faut de beaucoup, car l'*interprétation* [1] (Auslegung) ne fait alors que commencer, et il y a un art de l'interprétation. » Et Nietzsche essaie ensuite d'expliquer sur un exemple ce qu'il entend par un tel art : « Dans la troisième dissertation du présent volume j'ai donné un exemple de ce que j'appelle en pareil cas une interprétation : cette dissertation est précédée d'un aphorisme dont elle est le commentaire. Il est vrai que, pour élever ainsi la lecture à la hauteur d'un art, il faut posséder avant tout une faculté qu'on a précisément le plus oubliée (et c'est pourquoi il s'écoulera encore du temps avant que mes écrits

1. Souligné par Nietzsche.

soient lisibles), une faculté qui exigerait presque que l'on ait la nature d'une vache et non point, en tous les cas, celle d'un homme moderne : j'entends la faculté de ruminer [1]. » Or, voici l'aphorisme qui précède la troisième dissertation : « Insouciant, railleur, violent — ainsi nous veut la sagesse. Elle est femme, elle n'aimera jamais qu'un guerrier. » Il s'agit là d'un verset du *Zarathoustra*. A la lecture on se demande quel rapport existe entre la dissertation et cet aphorisme, sinon le rapport général par quoi est déterminé le climat de *toute* l'œuvre critique nietzschéenne : l'aphorisme est une épigraphe. Une fois de plus, Nietzsche, philosophe du langage, apparaît moins doué pour le métalangage. Ce qui n'ôte rien à la valeur de son conseil, qu'il n'est pas de lecture sans interprétation et pas d'interprétation sans (nombreuses) relectures. Il est du reste notable que Nietzsche justifie sa manière aphoristique dans la Préface d'un ouvrage où cette manière s'est considérablement transformée : dans *La Généalogie de la morale*, en effet, « les aphorismes brefs, les courts paragraphes d'autrefois prennent les dimensions d'essais étendus, qui se raccordent par grands ensembles [2] ». C'est que Nietzsche conçoit mieux sa tendance à mesure qu'il la métamorphose.

C'est aussi qu'il ne cesse dans les métamorphoses de percevoir la continuité de son œuvre. Ainsi la majeure partie de la préface de ce livre vise à relier les analyses de 1887 à celles de l'époque d'*Humain, trop humain :* « C'étaient déjà, dans les grandes lignes, les mêmes idées que je reprends dans les présents traités — espérons que ce grand intervalle leur aura profité, qu'elles auront gagné en maturité, en clarté, en solidité, en perfection! Le fait que je m'en tiens encore à elles, que depuis lors elles se sont resserrées toujours davantage jusqu'à se fondre et à s'enchevêtrer, fortifie en moi la joyeuse assurance qu'elles n'ont pas pris naissance d'une façon isolée, au gré du hasard, sporadiquement, mais qu'elles ont poussé d'une souche commune, d'une volonté fondamentale de la connaissance qui commande aux forces les plus intimes, parle un langage toujours plus net, exige des *concepts* toujours plus précis. Car c'est là le seul mode de penser digne d'un philosophe [3]. » En même temps qu'il répète son souci de la conceptualisation philosophique, Nietzsche souligne donc la persévérance de sa recherche, au point d'évoquer encore ici à deux reprises le souvenir de Paul Rée et d'indiquer pour comparaison certains aphorismes d'*Humain, trop humain* ou d'*Aurore*. Dans le même esprit, *Ecce homo* dira aussi la dépendance de *La Généalogie de la morale* — cette œuvre de polémique — à l'égard du *Zarathoustra* : « Dionysos, on ne l'ignore pas, est aussi le dieu des ténèbres. » Importance capitale de cette notation : même innommée, l'ombre étrangère et amicale passe toujours à l'horizon des plus cruelles critiques.

1. *GM*, Préface, § 7.
2. ANDLER, t. IV, p. 479.
3. Préface, § 2.

XII. — RENCONTRE AVEC DOSTOÏEVSKY

Dans sa solitude de Nice, Nietzsche découvre à cette époque Dostoïevsky. Il en parle dans une lettre à Gast du 13 février 1887 : « Connaissez-vous Dostoïevsky? Stendhal excepté, personne ne m'a procuré autant de plaisir ni de surprise. Un psychologue avec qui je m'entends. » Le 7 mars, il précise : « Pour moi, il en va de Dostoïevsky comme autrefois de Stendhal; le contact le plus fortuit, un livre feuilleté dans une librairie, un auteur dont on ne connaît que le nom — et soudain un brusque instinct vous avertit que vous avez trouvé là un parent. Jusqu'à présent, je ne sais pas grand-chose de sa situation, sa renommée, son histoire. Il est mort en 1881. Il a eu une jeunesse malheureuse : maladie, pauvreté, malgré une origine bourgeoise honorable; à vingt-sept ans condamné à mort, gracié au pied de l'échafaud, puis quatre années de Sibérie dans les fers parmi les criminels. Cette époque a été décisive : il a découvert la force de son intuition psychologique; plus encore, sa sensibilité en a été adoucie et gagna en profondeur. Son livre de souvenirs de ce temps-là, *La Maison des morts*, est un des livres les plus humains qui soient. J'ai connu tout d'abord de lui, en traduction française, *L'Esprit souterrain*, deux nouvelles : la première, une sorte de musique inconnue, la seconde, un trait de génie psychologique — une affreuse et cruelle satire du Connais-toi, toi-même, mais troussée avec une audace légère et une ivresse de force supérieure, au point que j'en étais grisé de joie. Depuis, sur la recommandation d'Overbeck, que j'avais questionné dans ma dernière lettre, j'ai lu *Humiliés et Offensés*... avec le plus grand respect de Dostoïevsky artiste [1]. » On ignore la date exacte de cette découverte de Dostoïevsky par Nietzsche; on s'est même demandé si la lecture de *L'Esprit souterrain* n'avait pas précédé la rédaction de la préface d'*Aurore*, où Nietzsche se décrit précisément comme un homme souterrain. Mais cette question est sans grande importance : Nietzsche n'aurait pas reconnu Dostoïevsky s'il n'avait été depuis déjà longtemps préparé à le rencontrer. Le hasard se

1. Le 12 janvier, Nietzsche faisait déjà allusion à Dostoïevsky dans un post-scriptum d'une lettre à Overbeck. Cf. la note de Schaeffner in *Lettres à Peter Gast*, t. I, p. 312.

conjugue à la nécessité [1] : « C'est par un hasard semblable que j'ai découvert Schopenhauer dans ma vingt et unième année et Stendhal au cours de ma trente-cinquième [2]. » Stendhal, dont à l'inverse de Schopenhauer Nietzsche continuera à faire l'éloge jusqu'à la fin, rappelant dans *Ecce homo* son triple mérite : athéisme, réalisme et surtout cette *double* vue psychologique par quoi l'analyste détecte sous les motifs donnés les motifs réels [3]. C'est pour la même raison que Nietzsche reçoit un choc de Dostoïevsky, avec une différence pourtant, la différence désormais qu'il y a entre *La Généalogie de la morale* et *Humain, trop humain*.

1. *Dostoïevsky contre les Grecs*

Cette différence sans doute que laisse deviner la lettre de Nietzsche à Overbeck sur sa découverte de Dostoïevsky : « Il me faut remonter jusqu'à ma découverte du *Rouge et Noir* de Stendhal pour me rappeler un plaisir aussi intense. — L'ouvrage de Dostoïevsky se compose de deux nouvelles; la première est, au fond, un morceau de musique, une musique *très* étrangère, tout ce qu'il y a de moins allemand, la seconde, une trouvaille de génie en fait de psychologie, une sorte de parodie du γνῶθι σεαυτόν. Soit dit en passant, ces *Grecs* ont bien des choses sur la conscience. Leur vrai métier était de fausser les perspectives; toute la psychologie *européenne* souffre aujourd'hui de ces superficialités des Grecs, et si nous n'avions pas eu aussi un peu de *judaïsme*... » Cette lettre introduit à certains accents de la problématique nietzschéenne au début de l'année 1887. Alors que, par exemple dans la Préface au *Gai Savoir* d'automne 1886, Nietzsche louait la superficialité des Grecs, superficiels par profondeur, il met en garde maintenant contre une façon hellénique de vivre à la surface, insoucieuse de certaines ténèbres souterraines. C'est en ce sens qu'il accorde crédit au judaïsme, comme dans la même lettre il trouve pour la même raison Renan sans grande valeur ou dénonce la sotte incompréhension de certains historiens libéraux à l'égard du Moyen Age : « Pareil étalage de haine contre tout l'ordre social du Moyen Age se concilie admirablement avec l'indulgence concédée à l'histoire de la Prusse... As-tu lu les *Moines d'Occident* de Montalembert? Ou plutôt connais-tu un autre ouvrage plus sérieux et moins partial, mais qui chercherait également à mettre en évidence les bienfaits que la société européenne doit aux monastères? » C'est donc dans ce climat, curieusement sensible à

1. Cf. aussi une importante lettre à Overbeck du 23 février (le jour du tremblement de terre de Nice).
2. *Ibid.*
3. *EH*, Pourquoi j'en sais si long, § 3.

une certaine tonalité nocturne du judéo-christianisme, méfiant d'une certaine clarté gréco-européenne, que Nietzsche découvre le Slave Dostoïevsky. Et ce qui le frappe chez ce chrétien, c'est sa misère et sa maladie, son assimilation aux grands criminels, son affrontement à la mort, c'est aussi l'adoucissement et l'approfondissement de sa sensibilité au sortir de ces épreuves, c'est enfin sa prodigieuse *humanité*, à la fois légèreté et force : tous éléments de l'attitude nietzschéenne [1].

2. *Dostoïevsky et Jésus*

Après *L'Esprit souterrain*, *La Maison des morts* et *Humiliés et Offensés*, il est très probable que Nietzsche ait lu aussi *Les Possédés*, *Crime et Châtiment*, dont dans une lettre du 14 octobre 1888 il note que les Français l'ont porté à la scène [2], *L'Idiot* et — peut-être — *Les Frères Karamazov*, tous ces romans étant alors traduits en français ou en allemand et faisant l'objet d'études ou d'articles qui, comme celui du *Gil Blas*, avaient pu tomber entre les mains de cet *homo illeteratus* nommé Nietzsche [3]. En tout cas, la présence de Dostoïevsky se fait sentir presque jusqu'aux dernières pages de l'œuvre nietzschéenne [4]. Ainsi dans *Le Crépuscule des idoles* Nietzsche écrit que le langage du Christ le conduirait aujourd'hui en Sibérie [5] et regrette qu'un Dostoïevsky n'ait pas vécu dans le voisinage de cet intéressant décadent pour en décrire le charme sublime, morbide et enfantin [6]. De même quelques

1. « Pour bien saisir le jugement de Nietzsche sur l'Esprit souterrain... il faut tenir compte qu'entre autres méfaits les adaptateurs français de Dostoïevsky avaient interverti l'ordre des deux parties de l'ouvrage; le journal du personnage principal, le Souterrain, avait été reporté après l'épisode de Lisa. En sorte que c'est ce dernier récit qui est qualifié par Nietzsche de « musique inconnue » ou, dans sa lettre à Overbeck, de musique « très étrangère », absolument « non allemande », tandis que la confession de l'homme souterrain est considérée comme un « trait de génie psychologique » (SCHAEFFNER, in *Lettres à Peter Gast*, t. I, p. 319).
2. L'adaptation française pour la scène était due à Paul Ginisty, le critique du *Gil Blas*.
3. Ainsi se nomme Nietzsche lui-même dans sa lettre à Overbeck du 23 février 1887. Dans une lettre à Brandès du 20 octobre 1888, Nietzsche dira cependant son peu de goût à lire Dostoïevsky en traduction allemande : « Je vous crois sur parole quand vous me dites qu'on peut renaître à la vie en Russie : je compte parmi les meilleurs moyens de me soulager tout livre russe, en premier lieu les livres de Dostoïevsky, traduits en français, pas en allemand, au nom du Ciel! »
4. Le fait que Dostoïevsky ne soit pas cité dans *Ecce homo* ne saurait faire l'objet d'aucune interprétation.
5. *AC*, § 27.
6. *AC*, § 31.

inédits renvoient à Dostoïevsky; l'un d'eux est particulièrement significatif : « L'art est par essence affirmation, bénédiction, divinisation de l'existence. Que signifie un art pessimiste? N'est-ce pas là une contradiction? Si... L'art affirme : *Job* affirme. — Mais Zola, mais les Goncourt? Les choses qu'ils montrent sont laides, mais s'ils les montrent c'est qu'ils prennent plaisir à cette laideur. Ne protestez pas : c'est vous qui vous trompez en affirmant le contraire. Quelle délivrance que de lire *Dostoïevsky* [1]*!* » Une fois encore, en ce texte de 1888, le rapprochement — à l'éloge des deux — entre le romancier et un écrivain biblique.

3. *Réticence pourtant*

Nietzsche n'est pas toujours aussi approbateur. Un autre inédit — de 1887 — range Dostoïevsky, avec Tolstoï [2], parmi les pessimistes. Et dans l'une de ses dernières lettres, à Georg Brandès, le 20 novembre 1888, il dira nettement : « Je crois absolument ce que vous dites de Dostoïevsky. Et je l'estime d'autre part comme la matière psychologique la plus précieuse que je connaisse : je lui en suis reconnaissant de très singulière façon, bien qu'il répugne énormément à mes instincts les plus profonds. C'est à peu près comme pour Pascal, que j'aime presque parce qu'il m'a appris infiniment de choses : le seul chrétien logique. » Ici, dans la brièveté, se manifeste le vrai jugement de Nietzsche, fasciné et en répulsion devant Dostoïevsky comme devant Pascal, ces deux chrétiens qui n'ont finalement joué la tragédie humaine qu'en négatif, Dostoïevsky pourtant beaucoup plus proche de Nietzsche par un certain immoralisme.

4. *Le thème du criminel*

C'est de ce point de vue, en effet, que s'explique l'insistance de Nietzsche à souligner chez Dostoïevsky l'un des thèmes à lui-même le plus cher, le thème du criminel. En 1887, il note dans un inédit : « Ce n'est pas à tort que Dostoïevsky a dit des habitants des bagnes qu'ils formaient la fraction la plus vigoureuse et la plus estimable de la population russe. Si le criminel chez nous est une plante si mal nourrie et si malingre, c'est à la honte de nos conditions sociales; à l'époque de la Renaissance, il est vrai, le criminel était prospère et acquérait son genre de vertu particulière, la vertu au sens de la Renaissance, il est vrai, la *virtù* : la vertu exempte de virus moral [1]! » Le même thème, en liaison directe avec Dostoïevsky, qui le traita dans *Crime et Châtiment*, sera repris l'année suivante dans *Le Crépuscule des idoles* : « Le type du criminel, c'est le type de l'homme fort placé dans des conditions défavorables, de l'homme fort rendu malade... Pour le problème qui se présente ici, le témoignage de Dostoïevsky est d'importance, de Dostoïevsky, le seul psychologue dont, soit dit en passant, j'ai eu quelque chose à apprendre : il fait partie des hasards les plus heureux de ma vie, plus même que la découverte de Stendhal. Cet homme *profond* [2], qui a eu dix fois raison de faire peu de cas de ce peuple superficiel que sont les Allemands, a vécu longtemps parmi les forçats de Sibérie, et il a reçu de ces vrais criminels, pour lesquels il n'y avait pas de retour possible dans la société, une impression toute différente de celle qu'il attendait : ils lui sont apparus taillés dans le meilleur bois que porte peut-être la terre russe, dans le bois le plus dur et le plus précieux. Généralisons le cas du criminel : imaginons des natures qui, pour une raison quelconque, ne reçoivent pas la sanction publique, qui savent qu'on ne les considère ni comme bienfaisants ni comme utiles... Chez toutes ces natures, les pensées et les actes sont éclairés d'une lumière *souterraine;* chez eux toute chose prend une coloration plus *pâle* (bleicher) que pour ceux qu'éclaire la lumière du jour [3]. » Comme Dostoïevsky, Nietzsche constate que dans une société décadente il y a plus de force *(virtù) originaire* chez le criminel que chez les juges qui le condamnent au nom de leur morale, masque hypocrite de leur propre lâcheté et l'une des conditions capitales de son crime. Que sur ce point notamment Nietzsche fût préparé à la rencontre « soulageante » [4] de Dostoïevsky, la lecture du chant d'*Ainsi parlait Zarathoustra* intitulé Du *pâle* criminel — *Vom bleichen Verbrecher* — (le même adjectif exactement que dans le texte, cité à l'instant, du *Crépuscule des idoles*) en donne l'évidence :

« Quand vous tuez, ô juges, que ce soit par pitié et non par vindicte. Et en tuant veillez vous-mêmes à justifier la vie...

C'est ennemi et non malfaiteur que vous devriez l'appeler, malade et non gredin, fou et non pécheur.

Et toi, juge rouge, si tu avouais à voix haute ce dont tu t'es jamais rendu coupable en pensée, chacun s'écrierait : Au loin cet immondice, ce vers venimeux!

1. *VP*, II, p. 343.
2. Dans *La Généalogie de la morale*, III, § 26, Nietzsche dénonce le nihilisme pétersbourgeois et la pitié à la Tolstoï. Il y revient dans *L'Antéchrist*, § 7.

1. *VP*, II, p 154.
2. Souligné par Nietzsche.
3. *C. Id.*, Flâneries inactuelles, § 45.
4. Dans sa lettre à Brandès du 20 octobre 1888, Nietzsche range Dostoïevsky parmi ses plus grands soulagements *(Erleichterungen)*.

Mais autre chose est la pensée, autre chose l'acte, autre chose l'image de l'acte. Entre eux ne roule pas la roue de la causalité.

C'est une image qui a fait pâlir cet homme pâle. Il était à la hauteur de son acte quand il l'a perpétré, mais ensuite il n'en a pas supporté l'image.

Désormais il ne s'est plus vu que comme l'auteur d'un seul acte. C'est ce que j'appelle de la démence; il a pris l'exception pour la norme.

Un trait de craie hypnotise la foule; l'acte commis a hypnotisé sa pauvre raison; c'est ce que j'appelle la démence après l'acte. »

Mais dès avant le *Zarathoustra* Nietzsche avait été intrigué par la mise en question de la société moderne du fait de la criminalité. Ainsi au temps d'*Humain, trop humain* il souligne que la société est ramenée en arrière par l'obligation où elle est de défendre cruellement son existence contre les criminels : policier retors, gardien de prison, bourreau, accusateur public, avocat et juge même sont des figures déprimantes plutôt qu'exaltantes! « On ne réussira jamais à draper la légitime défense et la vengeance dans le vêtement de l'innocence, et, chaque fois qu'on utilise et sacrifie l'être humain comme un moyen servant aux fins de la société, c'est toute l'humanité supérieure qui s'en afflige [1]. » Dans *Aurore*, il précisera davantage le caractère *subjectif* de la notion de criminalité, la société ayant tendance à considérer comme criminels tous ceux qui par leur action brisent l'autorité d'une coutume [2]. Cette déspiritualisation de l'idée de crime ne fera donc que s'accentuer jusqu'à la dernière année, où Nietzsche, encouragé par l'œuvre de Dostoïevsky, n'hésite plus à prendre une attitude dont il pense qu'elle le fera passer lui-même pour un malfaiteur aux yeux de la société.

XIII. — Des œuvres a coups de marteau

Avec *La Généalogie de la morale* la critique, selon la formule d'*Ecce homo*, redevient polémique [3].

1. *De nouveau Wagner*

C'est dans cet esprit de guerre, plus violent, qu'à Turin en mai 1888 Nietzsche commence *Le Cas Wagner;* il l'achève en juin à Sils-Maria et y ajoute deux post-scriptum en août : l'ouvrage

1. *VO*, § 186.
2. *Aurore*, § 20. Cf. § 202.
3. Rappelons que *Ecce homo* donne ce sous-titre à *La Généalogie de la morale :* un ouvrage de polémique.

paraît en septembre avec ce sous-titre : Un problème musical. A nouveau donc, Wagner. Pourquoi? A sa sœur, Nietzsche écrit : « Je reviens sur mon attitude envers l'antisémitisme — ou plutôt les antisémites, en faveur desquels je veux faire valoir plus d'un trait sympathique... Mais cela n'empêche pas, cela même a pour conséquence que je fais la *guerre* à l'antisémitisme, qui gaspille et empoisonne tant d'énergies... J'en arrive à mon travail actuel : un petit écrit qui tourne au *pamphlet* sur la musique et attaque Wagner. Là aussi je fais la guerre et, cela va sans dire, la guerre la plus passionnée puisque je n'ai rien tant aimé et admiré au monde que Wagner et sa musique [1]. » Le rapprochement entre la lutte contre les antisémites et la lutte contre Wagner est éclairant, non d'abord parce que Nietzsche a détecté de l'antisémitisme dans Wagner, mais parce que la wagnèrerie et l'antisémitisme sont des « cas particuliers [2] » du fanatisme, de la confusion et du romantisme chrétien qui dégradent aujourd'hui l'Europe [3]. Mais il y a une autre raison à cette réapparition de Wagner : si libéré soit Nietzsche du wagnérisme, cette « longue histoire [4] » reste lourde. D'où la première ligne de l'Avant-propos : « Je vais m'alléger un peu. » L'allure légère, brillante, satirique de cet opuscule ne suffit d'ailleurs pas à soulager Nietzsche, puisque vers la mi-décembre 1888 il rassemble sous le titre *Nietzsche contre Wagner* un certain nombre de textes anciens, empruntés aux *Opinions et sentences mêlées*, au *Gai Savoir*, à *Par-delà le bien et le mal*, à *La Généalogie de la morale*. Ces textes sont arrangés, complétés. Imprimés, ils ne furent pas mis en vente, à cause de la démence.

2. *Le Crépuscule des idoles*

Durant cet été étonnant de 1888 Nietzsche produit aussi *Le Crépuscule des idoles*, dont le titre allemand — *Die Götzerdämmerung* — suggère encore que l'ombre de Wagner évanouie dans *Le Crépuscule des dieux* (Die Götterdämmerung) demeurait

1. Lettre à sa sœur du 3 mai 1888. — A propos d'antisémitisme, Nietzsche avait encore précisé à sa sœur le 26 décembre 1887 : « C'est pour moi une question d'honneur que d'observer envers l'antisémitisme une attitude absolument nette et sans équivoque : l'attitude de l'opposition... Je ne puis rien faire pour empêcher que les feuilles antisémites utilisent le nom de Zarathoustra : cette impuissance m'a déjà presque rendu malade plusieurs fois. » Nietzsche n'était plus là une quarantaine d'années plus tard pour protester contre l'utilisation malhonnête de sa doctrine par le nazisme.
2. Lettre du 3 mai 1888 à sa sœur.
3. *Ibid.*
4. Cf. l'Avant-propos du *Cas Wagner*.

proche. Selon sa manie, Nietzsche le donne pour un livre exceptionnel : « C'est une exception parmi les livres : il n'en est pas de plus substantiel, de plus indépendant, de plus révolutionnaire, de plus méchant... Ce que mon titre appelle idoles, c'est tout simplement ce qu'on avait appelé jusqu'ici vérité. *Le Crépuscule des idoles* cela veut dire en bon allemand : la liquidation des vieilles vérités [1]. » Le titre initial en était Flâneries d'un psychologue (trouvé par Gast trop anodin) et il ne fut modifié qu'en cours d'impression. De là ces lignes de l'Avant-propos : « Cet écrit encore — le titre le révèle — est avant tout un délassement, une tache de lumière, un bond à côté dans l'oisiveté d'un psychologue. Peut-être est-ce aussi une guerre nouvelle? Et peut-être y surprend-on les secrets de nouvelles idoles? Ce petit écrit est une grande déclaration de guerre, et, pour ce qui est de surprendre les secrets des idoles, cette fois-ci ce ne sont pas des dieux à la mode mais des idoles *éternelles* [2] que l'on touche du marteau comme on ferait d'un diapason. » En fait *Le Crépuscule des idoles* n'est pas un livre vraiment neuf. Sans doute, reprenant les thèmes du dionysisme et du socratisme, qui sont les plus anciens du nietzschéisme puisqu'ils apparurent dès la *Naissance de la tragédie*, Nietzsche les traite autrement, mais cette métamorphose est antérieure au *Zarathoustra* même. Dans la section intitulée Ce que je dois aux Anciens, il est écrit au sujet de la joie tragique : « Par là je touche de nouveau l'endroit d'où je suis parti jadis. *La Naissance de la tragédie* fut ma première transmutation de toutes les valeurs : ainsi je me replace sur le terrain d'où grandit mon vouloir, mon savoir — moi, le dernier disciple du philosophe Dionysos, moi, le maître de l'éternel retour [3]. » A mesure qu'il approche du terme, Nietzsche se montre donc toujours soucieux de boucler la boucle, de souligner la continuité de sa recherche autant que la nouveauté (il le fait même avec excès). Fink estime que cet ouvrage aborde une idée nouvelle, l'idée que Dieu est l'outremonde de l'être vrai [4] : mais cette idée se trouve déjà, précise, dans *Aurore* par exemple, où les gestes de la divinité sont dits appartenir à un autre monde prétendu supérieur [5]; il est exact toutefois que dans *Le Crépuscule des idoles* la critique de la division du monde en monde réel et en monde des apparences est fortement soulignée. De ce point de vue, après l'intermède pamphlétaire du *Cas Wagner*, réapparaît ici un certain désir de la *technicité* philosophique. Certains titres en sont

1. *EH, C. Id.*, § 1.
2. Souligné par Nietzsche.
3. § 5.
4. Cf. FINK, *op. cit.*, p. 188.
5. *Aurore*, § 33.

l'indice : Le problème de Socrate, La raison dans la philosophie, Les quatre grandes erreurs — mais surtout la manière thétique, sensible en plusieurs sections où Nietzsche essaie de ramener sa pensée à une série de propositions fondamentales; pourtant le résultat ne signifie pas un progrès de la forme discursive, notamment par rapport à *La Généalogie de la morale :* plus que jamais en ce domaine les limites de Nietzsche sont assez vite atteintes. Question de tempérament, mais aussi de santé : « Chez Nietzsche l'épuisement était si complet, toutes les trois ou quatre semaines, que tout lui devenait impossible. Il faut tenir compte de ce mal : il lui a imposé le travail de courte haleine, alors qu'il aspirait aux travaux de longue haleine [1]. » Cette remarque, ancienne, de la femme d'Overbeck vaut toujours pour l'été 1888. Le 4 juillet, de Sils-Maria, Nietzsche écrit lui-même : « Depuis que j'ai quitté Turin, mon état est lamentable : maux de tête perpétuels, une recrudescence de mes anciens tourments qui voile un grave *épuisement* nerveux, toute la machine ne vaut plus rien. J'ai peine à me défendre contre les plus noires pensées. Ou plutôt j'y vois très clair, mais je n'ai pas une bonne opinion de mon état général. Ce n'est pas seulement la santé qui me manque, ce sont aussi les conditions qui me permettraient de guérir. Mon énergie vitale n'est plus intacte. Il m'est impossible de compenser les pertes subies pendant dix ans au moins; durant tout ce temps, j'ai vécu de mon capital sans rien acquérir, rien du tout. Et cela appauvrit. En matière de physiologie impossible de rien rattraper, chaque mauvais jour compte... Dans des conditions particulièrement favorables, avec énormément de prudence et d'ingéniosité, j'arrive à atteindre un état d'équilibre instable, mais, dès que ces conditions favorables viennent à manquer, ni prudence ni ingéniosité ne servent plus à rien... Cette irritabilité extrême causée par le temps est mauvais signe; elle caractérise un état d'*épuisement* général qui est en réalité mon mal véritable. Tout le reste — maux de tête — n'en est que la conséquence et n'a qu'une importance relative, comme symptôme... Je ne suis nullement malade ni du *cerveau* ni de l'estomac, mais les effets d'un *épuisement* nerveux (en partie héréditaire — du côté de mon père qui, lui aussi, n'est mort qu'à la suite d'une défaillance générale des forces vitales — et en partie contractée) se manifestent sous toutes les formes possibles [2]. » A quelques mois

1. *In* BIANQUIS, *Nietzsche devant ses contemporains*, p. 210.
2. Lettre à Overbeck du 4 juillet 1888. Dans tous ces mois, Nietzsche est obsédé par son épuisement. Ainsi, dans cette lettre, il signale la sottise de la diète à laquelle il s'est plus ou moins consciemment soumis depuis des années : « Aujourd'hui encore je ne comprends pas comment je ne suis pas mort d'inanition à Gênes. » Et au premier paragraphe de l'essai inti-

de la démence, cette lettre mérite attention : Nietzsche se sent alors épuisé, mais absolument sain d'esprit. Il a raison : *Le Crépuscule des idoles* est un ouvrage de bonne santé mentale, réalisant l'idéal, énoncé au début de l'Avant-propos, de l'alliage entre sérénité et pétulance, mais d'une santé mentale innervée dans un système nerveux étrangement irritable, inapte aux lents et longs discours : Maximes et *pointes* (Sprüche und Pfeile), le titre du premier essai demeure significatif. Et ses prodigieux raccourcis : « Toute vérité est simple : n'est-ce pas là un double mensonge? » — « Comment? L'homme ne serait-il qu'une méprise de Dieu? Ou Dieu ne serait-il qu'une méprise de l'homme? » — « Comment? Tu cherches? Tu voudrais te décupler? Te centupler? Tu cherches des adhérents? Cherche des zéros! » — « A force de vouloir rechercher les commencements on devient écrevisse. L'historien voit en arrière : il finit par *croire* [1] en arrière. » — « On dit que la femme est profonde : pourquoi? Parce que chez elle on n'arrive jamais jusqu'au fond. La femme n'est même pas encore plate. » A cette époque, Nietzsche avoue d'ailleurs une fois de plus, sous la force percutante des aphorismes, son impuissance aux rédactions de longue haleine, sauf que de cette impuissance il sait toujours mal le diagnostic. Ainsi en février 1888 à Peter Gast : « J'ai achevé le premier jet de la rédaction de mon Essai d'une transmutation des valeurs. Ce fut, tout compte fait, une torture : du reste je n'ai pas encore le courage requis pour cela [2]. » Premier jet? Simple cahier de notes préparatoires.

3. *L'Antéchrist*

Le courage, au milieu de son épuisement Nietzsche en a à revendre. Dans les premiers jours de septembre, il rédige ce qu'il nomme le premier livre de la Volonté de puissance, Essai d'une transmutation de toutes les valeurs. Ce premier livre est *L'Antéchrist*. Les trois autres prévus alors s'intitulaient : l'Esprit libre, Critique de la philosophie comme mouvement nihiliste, — l'Immoraliste, Critique de l'espèce d'ignorance la plus néfaste, la morale, — Dionysos, Philosophie de l'éternel retour. *L'Anté-*

tulé Les quatre grandes erreurs on peut lire : « Tout le monde connaît le livre du célèbre Cornaro où l'auteur recommande sa diète étroite, comme recette d'une vie longue et heureuse... Or, non seulement celui qui n'est pas une carpe fait bien de manger suffisamment, mais il en a absolument besoin. Un savant de nos jours, avec sa rapide consommation de force nerveuse, au régime de Cornaro se ruinerait complètement. *Crede experto.*»

1. Souligné par Nietzsche.

2. Lettre à Gast du 13 février 1888. Nietzsche ajoute : « Dans dix ans je réussirai mieux. » Il lui reste dix mois de lucidité.

christ porte comme sous-titre : Essai d'une critique du christianisme. On notera que de cet ouvrage *Ecce homo* ne parle pas, peut-être parce qu'il s'agit là du premier livre d'un ensemble. Et on rappellera que la publication du *Zarathoustra* avait fait traiter Nietzsche d'antéchrist. *L'Antéchrist* est à nouveau un *pamphlet*, dont la dernière page est exemplaire : « Je termine ici et je prononce mon jugement. Je condamne le christianisme, j'élève contre l'Église chrétienne la plus terrible des accusations que jamais accusateur ait prononcée. Elle est la plus grande corruption que l'on puisse imaginer, elle a eu la volonté de la dernière corruption imaginable. L'Église chrétienne n'épargna nulle part sa corruption, elle a fait de toute valeur une non-valeur, de toute vérité un mensonge, de toute loyauté une bassesse d'âme. Qu'on ose encore me parler de ses bienfaits humanitaires! Supprimer une misère était contraire à son utilitarisme le plus profond, elle vécut de misères, elle créa des misères pour s'éterniser. Le ver du péché par exemple : une misère dont l'Église seule enrichit l'humanité... Le parasitisme, unique pratique de l'Église, buvant, avec son idéal d'anémie et de sainteté, le sang, l'amour, l'espoir de la vie. L'au-delà : négation de toute réalité. La croix : signe de ralliement pour la conspiration la plus souterraine qu'il y ait jamais eue, contre la santé, la beauté, la droiture, le courage, l'esprit, la bonté d'âme, contre la vie même. » Cette *thèse* doit être précisée par la distinction radicale entre le christianisme de Jésus et le christianisme historique inauguré par les premiers disciples, surtout par saint Paul. Si Nietzsche n'est pas d'accord avec Jésus, c'est pour une raison différente : tandis que l'idéal du christianisme historique est un idéal négatif, un contre-idéal, l'idéal de Jésus est un idéal positif en négatif [1].

Nietzsche avait donné comme sous-titre au *Crépuscule des idoles :* Comment on philosophe au marteau. Formule qui s'applique davantage encore à *L'Antéchrist.* Mais formule sur laquelle on s'est mépris, n'y voyant que volonté rageuse de destruction. Or, dans l'Avant-propos du *Crépuscule des idoles* Nietzsche déclarait jouer du marteau comme d'un diapason. D'ailleurs cette image du marteau ne date pas des dernières œuvres. *Par-delà le bien et le mal* parle quelque part [2] du marteau divin *(göttlicher Hammer)* avec lequel il faudrait travailler le marbre. Lié aussi à l'art de la sculpture humaine, le symbole apparaît surtout au deuxième livre du *Zarathoustra :*

« Hélas! ô hommes, c'est dans la pierre que dort pour moi l'image — l'image de toutes mes images.

1. Ces points doctrinaux seront évidemment analysés ultérieurement

2. *PBM,* § 62.

Hélas! Pourquoi faut-il qu'elle dorme dans la plus dure, la plus laide des pierres?

A présent le *marteau* s'acharne cruellement contre sa prison. La pierre vole en éclats : mais que m'importe?

Je veux achever ma statue, car une ombre est venue à moi; la plus silencieuse et la plus légère de toutes les ombres est venue à moi [1]. »

Et Nietzsche, citant ces versets dans la partie d'*Ecce homo* consacrée au *Zarathoustra*, conclut : « Je veux faire ressortir un dernier point, puisque ce passage m'y incite. Une tâche dionysiaque exige au premier chef qu'on ait la violence du marteau, qu'on aime la volupté de détruire. Il faut dire : Devenez durs. Être certain que tous les créateurs sont durs, voilà le vrai signe de la nature dionysiaque [2]. » Mais, selon la même doctrine, la dureté destructrice s'oppose si peu à la générosité qu'elle en est l'un des modes.

Ce riche contraste continue de valoir pour *L'Antéchrist*. Non seulement nous ne voyons aucun fondement à l'interprétation qui voudrait déprécier cet ouvrage par la démence, mais, si le ton du diapason y devient plus haut, plus tendu, les coups de marteau plus durs, la maîtrise s'y montre plus consciente encore, et la passion de la vérité : « Je connais trop bien les conditions qu'il faut réaliser pour me comprendre, qui me font comprendre nécessairement. Il faut être intègre dans les choses de l'esprit, intègre jusqu'à la dureté pour pouvoir seulement supporter mon sérieux et ma passion. Il faut être habitué à vivre sur les montagnes, à voir au-dessous de soi le pitoyable bavardage de la politique du jour et de l'égoïsme des peuples... Une prédilection des forts pour des questions que personne aujourd'hui n'a plus le courage d'élucider, le courage du fruit défendu, la prédestination du labyrinthe. Une expérience de sept solitudes. Des oreilles nouvelles pour une musique nouvelle. Des yeux nouveaux pour le plus lointain. Une conscience nouvelle pour des vérités jusqu'ici restées muettes. Et la volonté de l'économie de grand style : rassembler sa force, son inspiration *(Begeisterung)*. Le respect de soi-même, l'amour de soi-même, la liberté inconditionnée envers soi-même [3]. » Sans renier la nécessité des analyses minutieuses, Nietzsche revient donc ici à la vision de presbyte, qui était celle de Zarathoustra. *Neue Augen für das Fernste :* des yeux nouveaux pour le plus lointain. C'est que de moins en moins Nietzsche croit à la possibilité de transformations actuelles. On peut expliquer par là l'exaspération, la violence particulière

1. *APZ*, Sur les îles bienheureuses.
2. *EH*, *APZ*, § 8.
3. *AC*, Préface.

de certaines pages. Et leur durcissement dans l'évaluation du christianisme par rapport à de nombreux écrits antérieurs. Ainsi à la fin de *La Généalogie de la morale*, jugeant l'idéal ascétique dont le christianisme a été la pure incarnation, Nietzsche écrivait que cette conception négativiste de la vie fermait *malgré tout* la porte au nihilisme et donnait à l'homme un sens. Dans *L'Antéchrist*, il n'est plus question de cet *aspect*. Il n'y a pourtant pas de contradiction entre les deux jugements, car dans *La Généalogie de la morale* c'est au passé qu'était évoquée l'ambivalence du christianisme. Aujourd'hui, pour Nietzsche du moins, ce passé étant mort, il ne reste plus de l'histoire chrétienne que sa tendance fondamentale au *néant :* l'apparence de sens dans le non-sens a elle-même disparu. C'est une disparition définitive que thématise *L'Antéchrist*. D'où les dernières lignes du livre : « On mesure le temps à partir du jour néfaste qui fut le commencement de cette destinée, à partir du premier jour du christianisme. Pourquoi ne le mesurerait-on pas à partir de son dernier jour? A partir d'*aujourd'hui :* transmutation de toutes les valeurs. » Et c'est là répéter le sens essentiellement affirmatif et créateur de toute l'œuvre nietzschéenne, *L'Antéchrist* y compris [1].

***

C'est d'ailleurs à cette époque que Nietzsche met la dernière main aux Dithyrambes à Dionysos dont l'ampleur et l'allégresse attestent jusqu'à la fin la vie créatrice.

4. *Ecce homo*

Puis vient le dernier livre : *Ecce homo*. Le 30 octobre, Nietzsche écrit à Gast : « Le temps est si magnifique que ce n'est vraiment pas malin de mener à bien ce qu'on fait. Le jour de mon anniversaire j'ai entrepris quelque chose qui semble réussir et est déjà assez avancé. Cela s'appelle : *Ecce homo*. Ou : comment on devient ce que l'on est. Il s'agit très audacieusement de moi et de mes ouvrages : non seulement j'ai voulu m'y confronter avec l'acte inquiétant et isolé de la Transmutation, mais je voudrais, une bonne fois, savoir jusqu'où je peux m'aventurer, avec la conception teutonne de la liberté de la presse. Je soupçonne que le premier livre de la Transmutation sera confisqué sur-le-champ, au nom des meilleures raisons légales [2]. Avec cet *Ecce homo* je

1. Notre insistance ici, avec celle de Nietzsche lui-même, s'explique par l'existence de nombreuses interprétations qui font de *L'Antéchrist* un livre *négateur :* « Ce livre négateur, qui semble pousser au désespoir et aux abîmes... » (G. Bianquis, *Nietzsche*, éd. Rieder, p. 54).
2. *L'Antéchrist* ne parut qu'après la folie de Nietzsche.

voudrais hausser le problème à un degré de gravité et aussi de curiosité tel que les notions courantes, et au fond raisonnables, concernant la chose permise souffrent dans ce cas une exception. Du reste, je parle de moi avec toutes sortes de ruses psychologiques et avec enjouement : je ne voudrais pas faire devant les hommes figure de prophète, de monstre *(Untier)*, d'épouvantail moral. En ce sens aussi ce livre pourrait faire du bien : peut-être me préservera-t-il d'être confondu avec mon contraire *(Gegensatz)*. » Ainsi Nietzsche aurait commencé *Ecce homo* le 15 octobre et — selon la lettre suivante à Gast, du 13 novembre — l'aurait achevé le 4 novembre, « avec une souveraineté antique et une allégresse telles qu'il m'a semblé trop réussi pour prêter au persiflage ».

Ces lettres sont éclairantes. A quarante-quatre ans, Nietzsche essaie de faire le point. D'abord parce qu'en cette année prodigieusement féconde il se sent *heureux*. Heureux d'un bonheur singulier, qui l'étonne lui-même. Il faut lire ici la longue épigraphe d'*Ecce homo* : « En ce jour parfait où tout mûrit — et le raisin n'est pas le seul à se dorer — un rayon de soleil vient de tomber sur ma vie : j'ai regardé en arrière, j'ai regardé devant moi et jamais je n'ai vu d'un seul coup tant ni de si bonnes choses. Ce n'est pas en vain qu'aujourd'hui j'ai enterré ma quarante-quatrième année, j'avais le droit de le faire : ce qu'il y avait de vie en elle je l'ai sauvé, et pour jamais. Le premier livre de *La Transmutation de toutes les valeurs, Les Chants de Zarathoustra* [1], *Le Crépuscule des idoles* et ma tentative de philosophie à coups de marteau m'ont été donnés par cette année : que dis-je? Par son dernier trimestre! Comment n'en saurais-je pas gré à toute ma vie? Et c'est pourquoi je me dirai mon existence. » Le sentiment le plus fondamental reste donc ici la *reconnaissance*.

1. C'est-à-dire les 70 strophes intitulées Le silence d'airain ou Fragments des chants de Zarathoustra et qui datent en effet de l'été 1888. Jaspers, cherchant à montrer que les années 1884-1885 marquent un tarissement qui ne ferait que s'accentuer, de la veine créatrice de Nietzsche, cite cette observation, à vrai dire « non absolument prouvée », de Reinhardt : « Aucune des poésies de Nietzsche ne provient de ses dernières années » (*Jaspers*, trad. fr., p. 107). C'est là une étrange observation. Le 16 décembre 1888, quinze jours avant la folie, Nietzsche annonçait ainsi à Gast son *Nietzsche contre Wagner* : « L'ouvrage est extrêmement anti-allemand. Il a une fin que son ami Gast lui-même ne soupçonne pas : un lied (ou comme il vous plaira de l'appeler) de Zarathoustra, intitulé De la pauvreté du plus riche; voyez-vous, c'est une petite septième Béatitude. » Naturellement, on peut toujours imaginer que ce lied — qui fera partie des Dithyrambes à Dionysos — était composé bien des années auparavant, de même que Nietzsche aurait eu en réserve les poèmes dont il accompagna la réédition d'*Humain, trop humain* ou du *Gai Savoir!*

Au double sens du terme : Nietzsche rend grâces à l'existence et il se retrouve lui-même dans une communication jamais atteinte; la devise qu'il s'était donnée au début de sa vie étudiante — Deviens ce que tu es — s'accomplit de plus en plus. C'est pourquoi il écrit pour lui-même : « Je *me* dirai mon existence. » Sans raison, gratuitement.

Mais il écrit aussi en vue d'un public. On est frappé dans *Ecce homo* et dans les lettres de cette période du souci qu'a Nietzsche de son identité. Il répète qu'il ne veut pas être confondu avec un autre. Mais il faut bien comprendre cette volonté d'identité. Il ne s'agit pas d'arracher les masques sans lesquels il n'est pas de vérité possible : « Je parle de moi avec toutes sortes de *ruses* psychologiques. » Il ne s'agit pas non plus de prendre l'identité pour l'absence d'altérité; bien au contraire : l'égoïsme nietzschéen signifie essentiellement l'Autre et les autres (cela éclatera dans quelques semaines à l'intérieur de la folie). Mais il s'agit pour Nietzsche qu'on le connaisse enfin, et non défiguré : « Il me semble indispensable de dire ici qui je suis. On aurait bien de quoi le savoir, car j'ai toujours présenté mes titres d'identité... Pourtant je n'ai qu'à parler au premier lettré venu qui passe par la Haute-Engadine pour me convaincre que je n'existe pas. Dans ces conditions j'ai un devoir, contre lequel se révoltent au fond mes habitudes et, plus encore, la fierté de mes instincts, le devoir de dire : Écoute-moi, car je suis un tel. Et n'allez surtout pas confondre [1]. » Car ceux qui croient connaître Nietzsche le confondent avec des caricatures. Ni prophète, ni monstre, ni épouvantail moral, précise-t-il à Gast. Trois caricatures dont on peut s'étonner qu'elles soient mises sur le même pied. Il semble que le lecteur de Nietzsche n'ait guère la tentation de voir en lui un défenseur de la moralité, un *moralisateur*. Pourtant, Nietzsche a sans nul doute raison d'insister : « Je suis par nature à l'antipode du genre d'hommes qu'on a vénérés jusqu'ici comme vertueux... Je suis un disciple du philosophe Dionysos; j'aimerais encore mieux être un satyre qu'un saint... Améliorer l'humanité serait la dernière des choses que j'irais promettre. Je n'érige pas de nouvelles idoles [2]. » Il est en effet toujours à craindre qu'une doctrine non moralisante soit utilisée à des fins moralisantes : ainsi le nietzschéisme sera-t-il utilisé au cours du XX^e siècle par de cyniques idéalistes. Comme, à l'inverse, le rêve satyrique de Nietzsche soulèvera la réaction des belles âmes scandalisées : or, si Nietzsche ne souhaite pas être un saint, c'est, d'une part, parce que le saint — au sens de la tradition — est un destructeur de la vie et, d'autre part, parce que de toute façon, il n'est pas de seuil

1. *EH*, Préface, § 1.
2. *EH*, Préface, § 2.

à partir duquel un individu pourrait recevoir un qualificatif de ce type et, si lui, qu'on nomma parfois il *piccolo santo*, souhaite plutôt être un satyre, c'est au sens où les satyres, pleins d'humour sur eux-mêmes, égayaient de leur flûte malicieuse le cortège de Dionysos. A cet aspect folâtre, Nietzsche se montre particulièrement sensible dans *Ecce homo*. Autre caricature redoutée par Nietzsche : le *monstre*. Toute son œuvre, et sa correspondance particulièrement, attestent combien il a eu conscience — et dans une certaine mesure il a joué — de son destin exceptionnel. En même temps, devant l'extrême incompréhension (plus ou moins provoquée), il a eu peur qu'on le prenne pour un anormal. D'un côté, il écrit à sa sœur en 1883 : « Il est absolument nécessaire qu'on me comprenne de travers; plus encore, je dois arriver à être compris comme quelque chose de mauvais et à être méprisé. Que mes proches aient dû être les premiers à le faire, c'est ce que j'ai reconnu l'été et l'automne derniers, et cela m'a justement donné la magnifique certitude que j'étais bien dans ma voie [1] » : pour parler jargon, l'élément sadomasochiste est sans doute patent dans ces lignes. Mais, d'un autre côté, Nietzsche supplie que ce qui est en lui différent, lointain, étranger ne le fasse pas passer pour privé de bon sens [2], bien qu'en janvier 1888 il confesse que la majorité des lecteurs, surtout savants, ne puissent guère le considérer d'un autre œil : « La véhémence de mes vibrations intérieures a été inouïe et l'on a dû s'en rendre compte, même de loin, à en juger d'après les *epithetis ornantibus* que m'octroie régulièrement la critique allemande : excentrique, pathologique, psychiatrique — et *hoc genus omne*. Ces messieurs, qui n'ont pas la moindre idée de mon véritable centre ni de la grande passion au service de laquelle je vis, seront bien en peine de reconnaître en quels points je me suis jusqu'ici trouvé en dehors de mon centre, en quoi j'étais vraiment *excentrique* [3]. » Excentrique, oui, mais non au sens vulgaire ou médical. Seulement au sens du *Zarathoustra*, de qui vit en plusieurs centres et hors de tout centre purement fixe. Nietzsche ajoute *alors* qu'il lui importe peu qu'on le malmène ainsi et qu'il ne demande que l'oubli. En octobre, toutefois, après l'euphorie d'écriture des mois précédents, et si mobile dans ses sentiments, il rédige *Ecce homo* aussi pour qu'on

1. Lettre à sa sœur de fin d'août 1883.

2. Voir vg. lettres à Overbeck du 25 décembre 1882 ou à sa sœur du 20 mai 1885 : « Ne me crois pas fou, mon cher lama. » Et encore à Overbeck le 29 janvier 1882 : Je ne suis pourtant pas devenu un monstre. »

3. Lettre à Deussen du 3 janvier 1888. — Cf. lettre à Malwida von Meysenbug de fin juillet 1888 : « On me traite dans ma chère patrie comme un individu digne du cabanon. » Ou encore au baron Seydlitz, le 21 février 1888, dans les mêmes termes qu'à Deussen : excentrique, pathologique, psychiatrique.

lui rende sur ce point justice. Voici l'homme, et cet homme n'est pas un monstre. Enfin, Nietzsche ne veut pas être assimilé à un *prophète*, le mot étant pris ici dans la perspective du judaïsme : « Ce n'est pas un prophète qui parle dans ces lignes, un de ces sinistres hybrides pétris de lèpre et de volonté de puissance qu'on appelle des fondateurs de religion. Non, il importe de bien saisir la note exacte de cette voix, il faut comprendre que c'est un chant d'alcyon pour ne pas se méprendre pitoyablement sur le sens de sa sagesse... Ce n'est pas un fanatique qui vous parle; on ne prêche pas ici, on ne vous demande pas de croire... Écoutez ce que Zarathoustra dit lui-même, lorsque, pour la première fois, il revint dans sa solitude. C'est exactement le contraire de ce qu'eût dit en pareil cas un sage, un saint, un Sauveur du monde ou tout autre décadent. Et ce n'est pas sa parole seule qui diffère, c'est lui-même :

« Je m'en vais seul maintenant, mes disciples! Et vous aussi vous partirez seuls, car je le veux. Éloignez-vous de moi et défendez-vous de Zarathoustra! Et mieux encore : ayez honte de lui. Peut-être vous a-t-il trompés [1]! »

Ce qu'*Ecce homo* dit ainsi de Zarathoustra vaut de Nietzsche. Devin, oui — prophète, non. Nietzsche annonce ce qui probablement va venir, parce que maintenant il le vit avec intensité, et des années avant les autres, mais non parce qu'il aurait reçu de l'extérieur la révélation d'un événement futur. Et quand il l'annonce ce n'est pas pour qu'on y croie, c'est précisément pour qu'on n'y croie pas, c'est pour qu'on le crée (et le pour est de trop). Et il n'y a d'annonce que dans l'effacement de l'annonciateur : sans cet effacement les disciples ne pourraient pas naître.

On semble ne pas le voir : *Ecce homo* respire en maintes pages douceur et délicatesse. C'est ainsi qu'on y retrouve, après le durcissement de *La Généalogie de la morale* et plus encore du *Crépuscule des idoles*, une certaine bienveillance à l'égard des chrétiens. Cette bienveillance que manifestait Zarathoustra pour les prêtres par exemple ou qu'en 1881 voulait une lettre à Overbeck : « En ce qui concerne le christianisme, tu n'auras pas de peine à m'accorder que dans mon cœur je n'ai jamais été impertinent à son égard [2]. » Cette bienveillance qui consiste au moins à considérer l'adversaire, à le préférer aux amis faciles. Nietzsche écrit donc dans *Ecce homo* : « Attaquer est de ma part une preuve de bienveillance, et parfois de gratitude. En liant mon nom à celui d'une cause ou d'une personne (pour ou contre ici c'est tout comme), je

1. *EH*, Préface, § 4.

2. Lettre à Overbeck du 23 juin 1881.

lui fais honneur et je la distingue. Si je combats le christianisme, c'est que j'en ai le droit parce qu'il ne m'a jamais causé de désagréments ni de gêne : les chrétiens les plus sérieux m'ont toujours voulu du bien. Et moi-même, ennemi décidé de leur doctrine, je suis bien éloigné pourtant d'en vouloir aux particuliers d'une fatalité que leur imposent les siècles [1]. » Tels sont en tout cas les sentiments exprimés par Nietzsche en son dernier ouvrage, que surplombe l'ombre du bon compagnon Zarathoustra.

En même temps, cet ouvrage ne manque pas d'attitudes provocantes. A plusieurs reprises, Nietzsche se dit préoccupé par la censure. Mais de manière ambiguë : après avoir le 30 octobre écrit à Gast qu'il voudrait savoir une bonne fois jusqu'où s'aventurer avec la conception teutonne de la liberté de la presse, le 26 novembre il revient avec lui sur ce problème : « La question de la liberté de la presse, telle qu'à présent je la conçois avec acuité, est une de celles que je n'entends point soulever pour mon *Ecce homo*. Je me suis tellement placé *par-delà* [2] — non de ce qui compte aujourd'hui ou de ce qui est en surface, mais au-dessus de l'humanité — que l'application d'un code serait une comédie. Du reste, le livre est riche en plaisanteries et malices parce que j'ai voulu me présenter *violemment* comme l'antithèse de type d'homme révéré jusqu'à présent : le livre est impie au maximum. » Peu lu, sans éditeurs, Nietzsche n'a jamais eu de démêlés avec la censure et rien ne laisse prévoir qu'il puisse en avoir : en souhaite-t-il pour attirer l'attention, tout en déclarant le contraire? Serait-ce là une interprétation forcée? Mais Nietzsche lui-même est un peu *étourdi* du ton étrangement nouveau de ses derniers livres : « Avec un cynisme qui restera célèbre dans l'histoire du monde, je me suis raconté moi-même. Mon livre s'appelle *Ecce homo :* c'est un attentat sans merci contre le Crucifié; il s'achève dans le tonnerre et les coups de foudre dirigés contre tout ce qui est chrétien ou infecté de christianisme : on en a les sens étourdis [3]. » De cet *étonnement*, la correspondance de Nietzsche dans les trois derniers mois ne cesse de témoigner : « La nouveauté, mon courage à innover sont vraiment de premier ordre : pour les conséquences, il m'arrive de regarder ma main avec quelque méfiance, car il me semble que le destin de l'humanité tient dans cette main [4]. » Mais pas un instant cette impression n'implique un regret ou une réticence. Seulement du courage : « le courage d'aller jusqu'au bout » (*den Mut zum Äussersten :* littéralement, jusqu'à la dernière extrémité), comme l'exprimera le 31 décembre l'avant-dernière missive à Gast. Jusqu'à la dernière extrémité : qu'est-ce à dire? Pour l'œuvre écrite, ceci : Nietzsche croit que jusqu'à l'année 1888 — pour nous l'ultime année — il n'a pas osé manifester toute sa pensée. En fait, nous l'avons indiqué, ni dans *Le Crépuscule des idoles* ni dans *L'Antéchrist* il n'a dit des *choses* vraiment nouvelles [1], mais d'une part il a précisé des thèmes anciens et d'autre part — ce qui est plus important, et pour employer un terme nietzschéen — il s'est exprimé dans un *style* nouveau : plus d'allégresse, d'humour, de franchise, de violence. Deux raisons principales à ce changement : la certitude de plus en plus confirmée que Nietzsche d'ici longtemps ne pourra se faire entendre et la prise de conscience au second degré du sens de sa tâche. De ce dernier point de vue, un extraordinaire réveil a lieu vers la fin de 1888 : opérant une relecture de son œuvre, Nietzsche la découvre d'un regard nouveau, comme si elle devenait sienne parce qu'étrangère. Ainsi en témoignent *Ecce homo* et la correspondance : « Depuis quelques jours je feuillette mon œuvre littéraire : pour la première fois je me sens à sa hauteur. Comprenez-vous cela? J'ai tout très bien réussi sans m'en rendre compte, au contraire! Par exemple les diverses Préfaces, le cinquième livre de la *Gaya scienza :* diable! Tout ce qu'il y a là-dedans! Au sujet de la troisième et de la quatrième Inactuelles vous ferez dans *Ecce homo* une découverte qui vous fera dresser les cheveux : elle a fait dresser les miens aussi [2]! » Cette même lettre est suivie de ce candide post-scriptum : « *Humain, trop humain* m'a extrêmement impressionné. Ce livre a quelque chose du calme d'un grand seigneur. » Cette double certitude, de l'incompréhension du public et de la valeur absolue de son œuvre, rend Nietzsche étrangement libre. C'est pourquoi il prend à cette date la décision de rentrer en possession de tous les exemplaires de la quatrième partie du *Zarathoustra*, « pour protéger cette œuvre inédite contre tous les hasards de la vie et de la mort [3] ». Et il ajoute, en maître de son œuvre : « Si je pouvais la publier après quelques décennies de crises mondiales — de guerres — ce serait le moment opportun. » Autrement dit, alors que durant de longues années Nietzsche s'est battu avec le destin, maintenant il s'identifie à lui. Tel est le sens du chapitre d'*Ecce homo* intitulé : Pourquoi je suis un

1. *EH*, Pourquoi je suis si sage, § 7.
2. Souligné par Nietzsche.
3. Lettre à Brandès du 20 novembre 1888.
4. Lettre à Gast du 30 octobre. Cf. lettre au même du 9 et du 31 décembre.

1. Cf. encore *EH*, Pourquoi je suis un destin, § 8 : « Je n'ai pas prononcé un mot que je n'aie déjà mis il y a cinq ans dans la bouche de Zarathoustra. »
2. Lettre à Gast du 9 décembre, où Nietzsche dit encore : « J'ai lu ces jours-ci la quatrième partie du Zarathoustra et j'ai presque défailli d'émotion. »
3. *Ibid.*

destin *(Warum ich ein Schicksal bin)* — et de la hauteur de ton à laquelle ce chapitre commence : « Je connais mon lot. Un jour viendra où le souvenir de quelque chose d'inouï s'attachera à mon nom — le souvenir d'une crise unique sur la terre, de la plus profonde collision des consciences, d'un décret édicté contre tout ce qui a été jusqu'ici cru, exigé, sanctifié. Je ne suis pas un homme, je suis une dynamite... Je ne veux pas de fidèles; je pense que je suis trop impie pour croire en moi-même; je ne parle jamais aux masses. J'ai une peur horrible d'être canonisé un jour : on comprendra pourquoi je donne ce livre avant : il empêchera de faire cette bêtise. Je ne veux pas devenir un saint, j'aime mieux être pris pour un guignol. Et peut-être suis-je un guignol. Et pourtant — mais non, pas pourtant, car il n'y a encore jamais eu rien d'aussi menteur que les saints — la vérité parle par ma bouche. Mais terrible est ma vérité, car jusqu'ici c'est le mensonge seul qui a reçu ce nom. Transmutation de toutes les valeurs : c'est ma formule pour désigner l'acte par lequel l'humanité s'avise suprêmement d'elle-même : chez moi cet acte est devenu chair et génie. Mon lot a été de devoir être le premier honnête homme, en contradiction avec l'habitude millénaire de mentir. J'ai été le premier à découvrir la vérité, en découvrant — en flairant — le mensonge comme mensonge. Mon génie est dans mes narines. Je contredis comme jamais on ne l'a fait, et je suis cependant le contraire d'un esprit négateur. Je suis un *joyeux messager* [1] (ein froher Botschafter), comme il n'y en a jamais eu, je sais des tâches d'une hauteur telle que la simple idée en avait manqué jusqu'à ce jour; ce n'est qu'à partir de moi que l'espoir peut recommencer. Avec tout cela je suis nécessairement aussi l'homme de la fatalité. Car, lorsque la vérité entrera en lutte avec le mensonge des millénaires, nous éprouverons des secousses, des séismes, des tremblements de terre, des déplacements de montagnes et de vallées, comme jamais personne n'en a imaginé [2]. » Ce serait un contresens que de croire ces textes déjà disqualifiés par la folie [3]. Certes, la provocation est évidente, mais elle est

1. Souligné par Nietzsche.

2. *EH*, Pourquoi je suis un destin, § 1.

3. Ainsi s'exprime justement DELEUZE, in *Nietzsche*, p. 37. Selon Jaspers : « Les signes précurseurs de la maladie mentale imminente accompagnent les nouveaux écrits. Certes, le changement n'est pas dans la substance spirituelle, dans le sens ou le contenu de la pensée, mais de manière frappante dans la forme où Nietzsche cherche à communiquer en ces écrits » (*Nietzsche*, éd. allem., p. 105). Nous avons, en effet, souligné nous-mêmes l'évidente exacerbation du style nietzschéen dans *Ecce homo*, exacerbation que d'autres raisons suffisent à expliquer. Aussi bien, si Nietzsche n'était pas devenu fou, les tenants de la thèse des symptômes démentiels dans les derniers écrits eussent sans doute trouvé une autre explication. En 1902, le neurologue Moebius, dans un ouvrage intitulé *Ueber das Pathologische bei Nietzsche* (Sur le pathologique chez Nietzsche), a essayé de prouver que dès *Le Gai Savoir*, l'œuvre nietzschéenne est stigmatisée par des symptômes d'aliénation mentale. Plus tard, en 1926, Hildebrandt, psychiatre berlinois, proteste contre cette « manière commode de se débarrasser des grands hommes gênants en les accusant de folie » (cf. Walz, *op. cit.*, p. 49). Pour Hildebrandt, il est impossible de détecter aucune trace de démence avant *Le Crépuscule des idoles* : par contre, comme le résume Walz, « certains passages de cette œuvre, de *L'Antéchrist* et en particulier d'*Ecce homo*, lui paraissent suspects de paralysie, bien qu'on puisse aussi expliquer le ton exalté de ces derniers livres par le désir de Nietzsche de décupler leur force brisante » (p. 53). Ce *bien que* est significatif du caractère hypothétique de la théorie. Du reste, Walz écrit pour lui-même : « Malgré l'exaltation de Nietzsche, jamais son esprit n'a été plus lucide ni plus pénétrant, jamais son style n'a atteint ce tranchant et cette pureté adamantine » (p. 42). Malgré l'exaltation ou grâce à elle? Et ailleurs : « Cependant, un facteur pèse de plus en plus sur son moral : son isolement et l'incompréhension absolue à laquelle il se heurte. On connaît l'influence pernicieuse de la folie sur tous les nerveux. Dans le cas de Nietzsche, qui a une vérité nouvelle à proclamer,... cette muraille d'apathie l'empêche, lui semble-t-il, d'accomplir sa destinée. Pour arriver à la percer, il enfle la voix jusqu'au paroxysme; afin de ne pas sombrer dans le doute, il se crie à soi-même quelle est sa valeur. Tout ceci explique l'exaltation inouïe de ses derniers écrits » (p. 52).

voulue. Et leur contenu est cohérent à l'ensemble de l'œuvre. Aussi bien faut-il les lire avec l'humour que Nietzsche mit à les écrire : jusqu'au rire homérique ou, plus exactement, dionysiaque. Le guignol ici c'est un homme qui ne veut pas qu'on le prenne pour la vérité, le moins du monde — et si la vérité parle par sa bouche c'est précisément en cela : le refus aussi absolu que possible de substituer aux anciennes vérités dogmatiques d'autres vérités dogmatiques, si différentes fussent-elles en apparence. Quant aux visions catastrophiques, déjà annoncées dans les œuvres antérieures, y détecter de la paranoïa c'est oublier *par exemple* les textes apocalyptiques de la Bible, sauf évidemment à prendre ces textes pour des symptômes démentiels. A vrai dire, quand dans ce même passage Nietzsche écrit qu'il y aura « des guerres telles que la terre n'en aura encore jamais vues », ce n'est plus là pour nous à proprement parler une prédiction. Bref, en rédigeant ces pages, Nietzsche a une conscience aiguë de n'être plus lui-même, individu enveloppé sur soi, mais d'être devenu un autre : ce joyeux messager d'un message universel qu'il *devait* devenir. C'est en cela qu'il *est* destin : libre nécessité. Les jeux sont faits maintenant. Il n'est plus concevable de revenir en arrière : « Je ne saurais faire autrement. *Dieu* me vienne en aide. Amen [1]. » Que si le lecteur trouve alors irritants certains détails

1. *EH*, Pourquoi j'écris, § 2.

de l'autobiographie nietzschéenne, qu'il se remémore l'aveu de l'auteur : « Je suis une chose, mon œuvre en est une autre [1]. » Croire qu'un individu puisse absolument s'identifier à son œuvre, c'est l'une des formes de l'idéalisme, et c'en est une autre de confondre l'accessoire et le principal.

Ecce homo. Ce titre n'est pas nouveau dans l'œuvre de Nietzsche puisqu'il est celui d'un court poème inséré dans le prologue en vers du *Gai Savoir :*

> Oui, je sais mon origine!
> Insatiable, telle la flamme,
> Je me consume incandescent,
> Lumière devient tout ce que je prends,
> Charbon tout ce que je laisse :
> Flamme je suis assurément!

Le rapport entre le poème et son titre n'est pas patent, sinon que ces vers décrivent l'homme en tant qu'il ne cesse de se détruire en feu et lumière. Nietzsche songe-t-il alors explicitement à la source chrétienne de l'expression? Il est difficile d'écarter l'hypothèse. Bernouilli, dans son *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, eine Freundschaft* [2], note qu'à l'époque de Bâle Overbeck avait lu, sur la recommandation de la princesse Troubetzkoi, un ouvrage intitulé *Ecce homo — a survey of the life and work of Jesus-Christ*. Mais l'idée de choisir ces deux mots pour le titre d'un livre philosophico-religieux n'est pas très originale : ainsi par exemple le fit pendant la Révolution française Louis-Claude de Saint-Martin, le philosophe inconnu. Toutefois, la relation est singulièrement serrée entre ce titre et l'ouvrage de Nietzsche, *Ecce homo*. Le dernier paragraphe de cet ouvrage ne compte qu'une seule ligne : « M'a-t-on compris? Dionysos en face du Crucifié » *(Dionysos gegen den Gekreuzigten)*. C'est ainsi d'ailleurs que Nietzsche définissait à Brandès son propos : « *Ecce homo :* un attentat sans la moindre réserve contre le Crucifié [3]. » Selon cette perspective, le titre offre donc deux significations. *Ecce homo :* voici l'homme, tel qu'à la fois — mais *différemment* — le christianisme historique et le christianisme de Jésus l'ont défiguré et annihilé. *Ecce homo :* voici aussi l'homme — véritable — c'est-à-dire le surhomme, tel qu'on peut l'entrevoir dans l'image de Dionysos. Cependant, il arrive que Nietzsche exprime cette radicale nouveauté en reprenant le langage évangélique. Dans *L'Antéchrist*, il définit Jésus comme le « joyeux messager » : « Ce joyeux messager *(dieser frohe Botschafter)* mourut comme il avait

1. *Ibid.*, § 1.
2. Cf. SCHAEFFNER, *op. cit.*, t. I, p. 347.
3. Lettre à Brandès du 20 novembre 1888.

vécu [1]. » De même, il y évoque le « joyeux message » *(die frohe Botschaft)* [2], formule qui renvoie directement à l'Ev-angelium — la bonne nouvelle. C'est dans les mêmes termes qu'*Ecce homo* présente Nietzsche. Ce qui signifie, non que Nietzsche se dédise en s'accordant avec Jésus, mais qu'il est, lui, un véritable annonciateur, et qu'il admet jusqu'au bout l'idée soulevée par Gast, à propos du *Zarathoustra*, de la doctrine nietzschéenne comme d'un cinquième évangile, plus exactement du vrai évangile [3].

***

Avec *Ecce homo* tout est presque consommé de l'œuvre nietzschéenne. *Presque :* avant de sombrer définitivement dans la folie, à la fin de l'année 1888 et au début de janvier 1889, Nietzsche rédigera encore quelques billets, dont la portée singulière ne peut même être pressentie qu'après l'élaboration de la doctrine écrite. Nous les examinerons, en même temps que le problème de la folie, à la fin de cet ouvrage.

1. *AC*, § 35.
2. *AC*, § 34.
3. *Ecce homo* ne fut publié qu'en 1908. Henri Albert le traduisit en français la même année.